ا مهورية ا زائرية الد قراطية الشعبية

وزارة التعليم العا والبحث العلمي



جامعـة السانيا- وهران-



كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة

لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الموسومة بـ:

"الفعل التواصلي ومفهوم السيادة عند "يورغن هابرماس"

إعداد الطالب:

 بن شعيب بلقاسم.

إشراف الدكتورة:

بوسيف ليلى.

أعضاء نة ا ناقشة: 2013/12/01

أ.د/ زواوي بوكرلدة	أستاذ التعليم العا	جامعة وهران	رئيسا
د/بوسيف ليلى	أستاذة اضرة (أ)	جامعة وهران	مشرفا ومقررا
أ.د/ سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العا	جامعة وهران	مناقشا
د/ برياح تار	أستاذ اضر (أ)	جامعة وهران	مناقشا

السنة ا امعية :

2013 - 2014

بسم الله الرحمن الرحيم

وَأَن لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (39) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ
يُرَى (40) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى(41)

[سورة النجم: الآية (38¡41)]

إهداء

أهدي ثمرة عملي هذا إلى:

الوالدين الكريمين، تقديرا لما بذلاه

من جهد وعطاء، من أجل أن

نتعلم.

إلى إخوتي: بدءا من فاطمة،

وصولا إلى الصغيرة شيماء

إلى كل الزملاء والزميلات بمكان

العمل وخارجه

إليكم جميعا أهدي ثمرة هذا الجهد.

بلقاسم

شكر وتقدير

بكل تعابير الشكر والعرفان، والامتنان أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذتي الفاضلة الدكتورة "بوسيف ليلى"، والتي قصدتها لأجل علمها فأخذت عنها قبل ذلك أدبها وأخلاقها وتواضعها، فقد كانت خير موجه وناصح، ومرشد ومعين.

ولا يفوتني تقديم جزيل الشكر لكل الأساتذة الكرام بجامعة السانية –وهران– بقسم الفلسفة، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور برياح مختار، وكل الذين ساعدونا وبفضلهم أنجزنا هذا العمل المتواضع.

كما أتوجه بالشكر الخالص للأساتذة الزملاء في العمل بثانوية حاسي الدلاعة ولاية الأغواط، وكذا مشائخ التعليم القرآني والطلبة، كما لا أنسى ان أتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم بقراءة هذه الرسالة.

مقدمة



لقد شهد القرن العشرين العديد من التيارات الفكرية، التي شككت في المشروع الحضاري والتنويري الغربي الذي جاءت به مختلف الفلسفات وخاصة الفلسفة الألمانية، فقد جاء هذا القرن بالكثير من الكوارث على أوروبا، وعلى العالم برمته، وهذا ما أدى إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل العليا التي دعا إليها عصر التنوير في القرن الثامن عشر، من حرية ومساواة ديمقراطية، وهذا لم يتجسد إلا نتيجة لثورات فكرية، عبر مراحل تاريخية متتالية، من أجل تعويض عصر الجمود الفكري، أو فكر القرون الوسطى، أي عصر اللاهوت الديني الكنسي، الذي لا يعترف إلا بما يقدمه الكتاب ومنطق أرسطو.

إن شعار "آمن كي تعقل" سرعان ما تفكك وشرع في الانهيار عند ظهور الصور الحديثة للمجتمع، وبروز البنيات الفكرية، التي تطابق هذه الصور، وتوازنها، فالإعلاء من شأن الحرية، والعقل والمواطنة والمساواة في الحياة العامة، كلها قيم جديدة أفضت إلى ولادة مناهج جديدة لتوليد النظام الاجتماعي وإعادة إنتاجه.

لقد برزت التيارات الفكرية الغربية والتي نادت بالتخلي كليا عن السرديات الكبرى، أو الأنات والمذاهب الفلسفية، التي اعتمد عليها الفكر الغربي مثل فلسفة "هيغل" فانبثق عن ذلك فكرا كان هدفه ما بعد الحداثة مع البنيوية والتفكيكية، بحيث قدمت نقدا جذريا لمقولات الحداثة، مثل: الوعي الذاتي، الذات.

فلقد أقر "نيتشه" بشيخوخة الثقافة الغربية، وبعد هذا الصراع الفكري الذي بلغ ذروته، في فترة الستينيات والسبعينيات، بدأ يتبلور فكر نقدي جديد، هو فكر الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس"، الذي يعد من أبرز فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، هذا المفكر الذي كان همه الأساسي هو إعادة بناء الحداثة الغربية من جديد.

إن مسعى "هابرماس" الدؤوب يتمحور حول بلوغ عقلنة جديدة يدعوها "العقلنة التواصلية" (rationalité communicationnelle)، في مقابل العقلنة الأداتية (rationalité instrumentalle)، عقلنة تواصلية تضع على رأس أولوياتها إعادة ربط

صلة الفرد بالآخر الشريك، دون ضغوط أو إكراه، بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي فق أنموذج أخلاقيات المناقشة المستلهمة من الأنوارية الأصيلة.

ينطلق "هابرماس" من سد ثغرات النظرية النقدية، منصبا نفسه كمدافع عن العقل والعقلانية وميزات الأنوار، الأمر الذي أكسبه عداءات المشككين في الحداثة الأوروبية، ومشروعية العقل المهيمن، وكانت من أهم أعمال "هابرماس" "نظرية الفعل التواصلي"، والتي كانت من جذور لغوية، إذ كانت اللغة دافعا قويا ومعينا لا ينضب للنظرية التداولية الهابرماسية الشاملة الصورية.

إذ اهتم "هابرماس" أيما اهتمام بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة التحليليين، وبمدرسة إكسفورد لفلسفة اللغة العادية، خاصة وعلى رأسهم "جون أوستن" و"جون سيرل" في نظرية أفعال الكلام، والتي تستند بدورها على أعمال "فدجنشتين".

ويبدو أن "هابرماس" وفي خضم فلسفته السياسية تطرق إلى الديمقراطية التشاورية والسيادة الشعبية، وإلى الحداثة وما بعد الحداثة، مما أدى إلى نشوب صراع فكري غربي معاصر.

ورغم أن الأزمة كانت فلسفية، إلا أن انعكاساتها وتطبيقاتها كانت ذا طبيعة سياسية واجتماعية، ولذلك فإن "هابرماس" طرح مشروعه التجاوزي على المستوى الفلسفي السياسي، ونظر إلى الخطاب الحداثي على أنه خطاب سياسي، وحاول تتبع هذا الخطاب بناء على مجتمع متجانس ومتكامل.

وهنا وفي صدد الحديث عن العنوان المقدم في بحثنا هذا والذي كان: "الفعل التواصلي ومفهوم السيادة عند يورغن هابرماس".

ومن هنا يمكن بلورة إشكالية البحث بالصيغة التالية:

- ما مدى إمكانية قيام فعل تواصلي بأخلاقيات تواصلية ونقاشية تجمع شتات خلفيات دينية واقتصادية وسياسية؟ وإذا كان ذلك ممكنا، فما ملامح ذلك الحوار

أو الفعل التواصلي؟ وما علاقة الفعل التواصلي بمفهوم السيادة عند "يورغن هابر ماس"؟.

- وهذه الإشكالية يمكن تجزئتها إلى مجموعة من المشكلات تتعلق بفصول البحث على التوالي:
- ما مدى تطور مفهوم الفعل التواصلي عبر التاريخ؟ وما علاقته بمفهوم السيادة؟ وهل كان لمفهوم السيادة تطور عبر التاريخ؟ وما مفهوم الفعل التواصلي عند "يورغن هابر ماس"؟ وكيف كانت نظرة "هابرماس" إلى السيادة كمفهوم في فلسفته السياسية؟.

فلقد كانت معالم أهمية هذا البحث في أنه يعد بمثابة سابقة في تحول الفكر الغربي المعاصر من النزعة التشاؤمية إلى نزعة تفاؤلية ترفع شعار التحرر، وتكمن أهمية هذا البحث في أنه يتناول فكر نقدي جديد مختاف عما هو متعارف عليه في الفكر الغربي المعاصر، فهذا البحث يتجه نحو معرفة الفعل التواصلي، ومفهوم السيادة، لفهم الفلسفة السياسية ذات الأبعاد المختلفة عند "هابرماس" ومدرسة فرانكفورت، إذ نرى أهمية ذلك عند "هابرماس" بنظرته الواقعية والاستشراقية التي أراد عبرها أن يؤسس الإنسان المتعدد الأبعاد.

ولعل من دوافع اختياري لهذا الموضوع، إذ يعود ذلك إلى أسباب موضوعية وأخرى ذاتية، أما الموضوعية، فتعود بالدرجة الأولى إلى أن إشكالية الفعل التواصلي هي إشكالية لغة لسانية ولها علاقة بالمسائل الفلسفية الراهنة، خاصة بروز الفعل التواصلي كنظرية لغوية وفلسفية عند "يورغن هابرماس" في الفلسفة الغربية المعاصرة، أما فيما يتعلق باختياري لموقف "هابرماس"، بل ولنظرية "هابرماس" حول الفعل التواصلي، وكذا مفهوم السيادة لديه، فإن ذلك يرجع إلى العلاقة الرابطة بين المفهومين في فلسفته السياسية خاصة وأن الفيلسوف ذو شراسة متعددة الاختصاصات، علم الاجتماع، علم النفس، فلسفة اللغة، وكذا تأثير ذلك في فلسفته السياسية، بالإضافة إلى أن هذه الدراسة جد قليلة

إن لم نقل هي نادرة، خاصة تلك العلاقة الضمنية بين المفهومين في الفلسفة الهابرماسية السياسية الغربية.

أما عن الأسباب الذاتية فهي ميلنا للفكر الغربي المعاصر، ورغبتنا الجامحة في دراسة الفعل التواصلي والسيادة عند "يورغن هابرماس"، خاصة وأن هذه المواضيع قد اشتغل عليها هذا الفيلسوف لما تحمله من مفاهيم وأفكار تخدم الفلسفة السياسية عموما، بالإضافة إلى أن هذا الفيلسوف تتسم فلسفته بالقوة والتجدد في الفكر، ولما قدمه من أعمال غيرت مجرى الفلسفة السياسية الغربية بولوجها في الفكر الإنساني عموما.

وللبحث في هذا الموضوع، اتبعت "المنهج التحليلي التاريخي"، فالمنهج التاريخي اتضح في هذا البحث من خلال جذور الفعل التواصلي، وجذور السيادة وتطوراتها، أما الرؤية الهابرماسية فتجلت في الفعل التواصلي ومفهوم السيادة لديه، باتباعنا للمنهج التحليلي.

ومن أجل التوضيح أكثر، قمنا بتقسيم هذا البحث على النحو التالي: مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة، وملحق، وفهرس لأهم الأعلام، إذ تطرقت في المقدمة إلى إبراز أهمية الموضوع وتأثيراته وتجلياته على الفلسفة السياسية الغربية بإشكالية رئيسية، إذ تناولت في الفصل الأول الفعل التواصلي ومفهوم السيادة عبر التاريخ، في مبحثين، الأول تضمن مفهوم الفعل التواصلي عبر التاريخ بدءا بالجذور اللغوية وكذا إلى الإرث السيميوطيقي للتداولية وأثره على الفعل التواصلي وإلى الجذور الفلسفية، واللسانية والكانطية، ثم المبحث الثاني، والمعنون بمفهوم السيادة عبر التاريخ، والذي تناولنا فيه مفهوم السيادة وخصائصها وتطوراتها بدءا بمفهومها في الفكر اليوناني، وارتأينا أن نأخذ نماذج في ذلك، كـ"أفلاطون وأرسطو"، ثم مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي، واتخذنا في ذلك نماذج أيضا كـ"المودودي" والشيعة والخوارج، ثم مفهوم السيادة في الفكر الغربي، وأعطينا نماذج في ذلك كـ"ميكيافيللي وبودان وتوماس هوبز وجون لوك وجون جاك روسو".

أما فيما يخص الفصل الثاني فكن قد عنونته بـ: "الفعل التواصلي عند "يورغن هابرماس" والذي هو الآخر يحتوي على مبحثين، الأول هو نظرية الفعل التواصلي، من حيث المفهوم، ومراحل الفعل التواصلي، أما المبحث الثاني، والذي كان، العقلانية والتواصل، والذي تطرقنا فيه إلى تأثير النظرية النقدية على العقلانية، والبنيوية وعلاقتها بالتواصل.

وفي الفصل الثالث، تناولت: "مفهوم السيادة عند "يورغن هابرماس"، وقسمت هذا الفصل إلى مبحثين، فأما المبحث الأول، فكانت الديمقراطية والسيادة هي عنوانه، وتطرقنا إلى مفهوم الديمقراطية، وكذا إلى الديمقراطية التوافقية والمجتمعات المتعددة، لنصل إلى نماذج الديمقراطية، وفيما يخص المبحث الثاني فعنونته، بالمواطنة والسيادة، إذ تطرقت إلى جذور المواطنة وإلى دور الدولة الوطنية في المواطنة وتأثيرها على السيادة.

ولإنجاز هذا البحث استعنت بأغلب مؤلفات "هابرماس" المترجمة إلى اللغة العربية، وبعض المقالات والحوارات التي أجريت معه، وتماشيا مع مراحل البحث يمكن أن نذكر أهم المصادر المعتمدة إذ كان كتاب "الخطاب الفلسفي للحداثة" وأيضا مشروعه الضخم، "نظرية الفعل التواصلي" بمثابة البديل الفلسفي السياسي، ثم كتابه المهم، "القانون والديمقراطية"، والذي يعتبر تجسيدا لنظريته الفلسفية على المستوى السياسي، كما استعنا ببعض المراجع المترجمة إلى اللغة العربية، ونخص بالذكر: "الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة" لـ: "محمد نور الدين أفاية"، ثم "النظرية النقدية التواصلية" لـ: "حسن صقر".

أما فيما يتعلق بالصعوبات والعوائق التي واجهتنا في إنجاز هذا الموضوع، والتي كان من بينها، الطريقة التي يعالج بها "هابرماس" أفكاره، والمنهجية التي يظهر بها مواقفه، وكان من بين الصعوبات أيضا، تحديد وضبط بعض المفاهيم الجوهرية، وكذا بعض التشابك بين ما هو لغوي وما هو فلسفي، بالإضافة إلى صعوبة فهم ما يريد أن يصل "هابرماس" إليه من وراء أفكاره، ومن يتحدث عنهم، ضف إلى ذلك صعوبة اللغة التي يتحدث بها هذا الفيلسوف، وتشابه أفكاره مع نظريات الفلاسفة المعاصرين له،



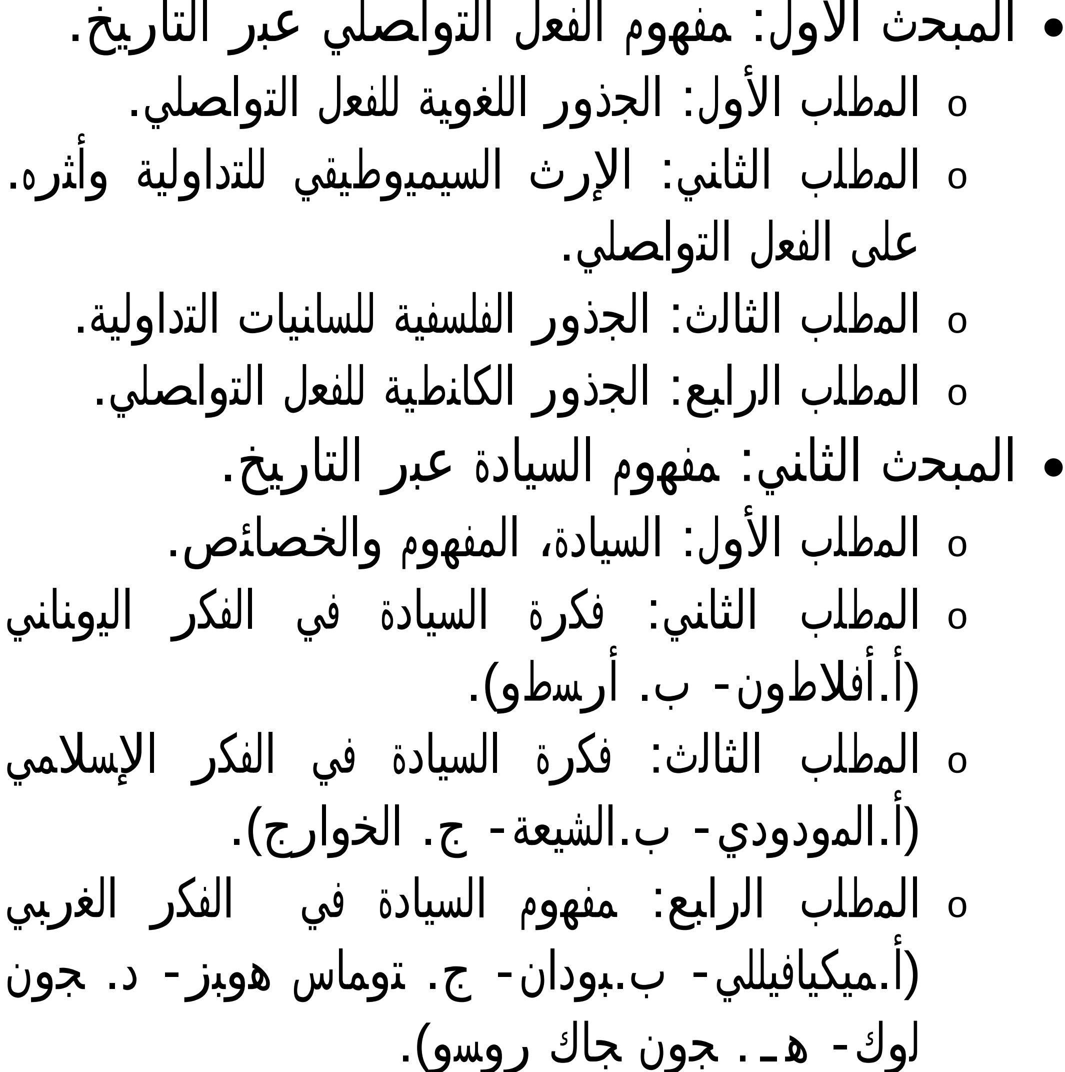
بالإضافة إلى بعض الصعوبات ذات الطابع الكلاسيكي، من ندرة الكتب، وخاصة بعض الدراسات باللغة العربية حول فكر هذا الفيلسوف.

إن كل هذه الصعوبات والعوائق ما هي إلا حوافز زادتنا على محاولة الوصول إلى عمل مقبول ومتواضع.

ويبقى عملنا هذا في حاجة إلى الكثير من التقويم، ونأمل أن يكون هذا البحث قد ألم ببعض الجوانب التفصيلية الدقيقة لهذا المشروع فيما يخص الفعل التواصلي وتطورات السيادة، وتبقى الدراسة فيه طويلة تحتاج إلى جهد فائض ومستفيض يخدم الفلسفة السياسية بكل أبعادها التواصلية والفلسفية والسياسية المعاصرة.

الفصـل الأول:

الفعـل التواصلـي ومفهـوم السيـادة عبـر التاريـخ



- المبحث الأول: مفهوم الفعل التواصلي عبر التاريخ.
  - المطلب الأول: الجذور اللغوية للفعل التواصلي.
  - المطلب الثاني: الإرث السيميوطيقي للتداولية وأثره على الفعل التواصلي.
  - المطلب الثالث: الجذور الفلسفية للسانيات التداولية.
  - المطلب الرابع: الجذور الكانطية للفعل التواصلي.
- المبحث الثاني: مفهوم السيادة عبر التاريخ.
  - المطلب الأول: السيادة، المفهوم والخصائص.
  - المطلب الثاني: فكرة السيادة في الفكر اليوناني (أ.أفلاطون- ب. أرسطو).
  - المطلب الثالث: فكرة السيادة في الفكر الإسلامي (أ.المودودي- ب.الشيعة- ج. الخوارج).
  - المطلب الرابع: مفهوم السيادة في الفكر الغربي (أ.ميكيافيللي- ب.بودان- ج. توماس هوبز- د. جون لوك- هـ. جون جاك روسو).

المبحث الأول: مفهوم الفعل التواصلي عبر التاريخ

إن نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس يبدو أن جذورها انطلقت بدءا بـ"كانط" و"هيجل"، إذ يعد "كانط" الوجه الأبرز للحداثة الفلسفية، بمختلف إشكالاتها ومبادئها وإن كان قد جعل من فعل النقد شعارا أساسيا، إن كانط بهذا يبدو تأثيره على فلسفة هابرماس، أو مدرسة فرانكفورت. وجيلها الثاني، حيث يعيد هابرماس مسألة العقل النقدي الأخلاقي عند كانط وفق مبادئه وآلياته وعبر جاهزياته.

وللحديث عن جذور الفعل التواصلي يجب الرجوع إلى "كانط" وخاصة في مجال المعرفة فقد وضع "كانط" مجالا للمعرفة الإنسانية وذلك وفق ما يحدده العقل بصورة قبلية.

من الملاحظ أن الكانطية بلورت مفهوما جديدا للنقد مغايرا للأشكال التي عرفناها في تاريخ الفكر، فهو ليس الدحض أو مجرد إشارة إلى النقائص فلابد من تفاديها أو إحصاء لأخطاء لابد من إصلاحها، أو أوهام من الضروري تجاوزها. فهو غير ذلك كله. «إنه عملية معمقة تستهدف بناء ما هو ممكن من المعارف، بمعنى آخر إنه العمل من أجل الكشف من القول الذي لا أساس له والدلالة على مواطن ضعفه وسطحيته»[1].

إذن من العقل النقدي لـ"كانط" يمكن أن نصل إلى التواصل بين الأفراد عبر العلاقة العقلية التي تربط بينهم، وإذا جئنا إلى حقيقة التواصل فإنه يعبر عن وقائع إبلاغية، أو هو ما يتجه الإنسان عبر لغته وأشيائه وجسده وايماءاته ويندرج ذلك ضمن سيرورة تواصلية متعددة المظاهر والوجود والتجلي إلى الحد الذي يجعل الثقافة في كليتها سيرورة تواصلية دائمة، وإذا تحدثنا عن التواصل فإننا عندها نحن نتحدث عن اللغة باعتبارها حقل التواصل، ومن ذلك تكون السيميائيات هي الزاوية التواصلية، ويكون ذلك عبر انتماء اجتماعي من طبيعة رمزية.

[1]- حمادي بن جاء با : العلم في الفلسفة، دار سيراس للنشر، تونس، 1999، ص: 93.

فالتواصل حالة اجتماعية تتحقق من خلال أنساق متعددة تتيح للأفراد داخلها سلسلة من العلاقات من طبائع مختلفة، اللغة والبنية والحوار والتفاهم ومختلف الحالات الاقتصادية.

استنادا إلى هذا يجب التمييز بين التواصل باعتباره ظاهرة نقد للوجود الإنساني وشرطه الأساس، وبين التواصل باعتباره نظرية تتأمل في الفعل التواصلي وتستخرج قواعده ومظاهره، فالتواصل قد يكون معطى بديهيا مرتبطا بما يضمن الوجود الإنساني ذاته، وهي حالة التبادل الاجتماعي النفعي الضروري، وقد يتخذ شكل إلزام قسري تفرضه الوسائط الحديثة التي تنطلق من مسبقات إيديولوجية وفكرية وعقدية توجه السلوك وتتحكم في ردود الأفعال من خلال خلق حالات النمط السلوكي المستجيب لحاجات بعينها. فلقد كان "نوربيرت فيينر" (1894-1964)، الذي ينسب إليه علم السيبرنيطيقا، فهو أول من قام بتحديد السيرورة التي من خلالها يمكن التحكم في أشكال التواصل وتوجيهه. فكانت فكرة "الارجاع" والتي تعني قدرة الفعل المنجز آنيا أن يؤثر في سبب وجود في ارتباطه بنسق سيرورته. «فكل نتيجة تؤثر بشكل إرجاعي على سببها، وكل شيء يجب أن ينظر إليه باعتبار بعده الدائري لا الخطي»[1].

المطلب الأول: الجذور اللغوية للفعل التواصلي

لقد حظيت اللغة باهتمام متزايد من طرف الفلاسفة والباحثين بحيث تناولت العديد من قضايا التحليل واللسانيات والسيميائيات والدلالة اللغوية والتركيب اللفظي، إذا ارتبطت اللغة بحياة الإنسان وبفكره، وبكل ما تعلق به من قيم وسلوكات وفعاليات ذهنية كانت أم اجتماعية، «لذلك فإنه لا يمكن لأي أحد أن يلاحظ أن اللغة تغيرت وظيفتها وتبدلت استعمالاتها، ومقاصد تعابيرها وكلماتها، فالكثير من المصطلحات تغيرت وأصبحت لا تمثل عملية ذات قيمة ثابتة، تفهم بالمعنى نفسه في كل مكان وزمان في إطار اللغة، مثل: الحق، الحقيقة، الخير، الشر».

[1]- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1؛ 2005، ص: 72.

ونجد من هنا اللغة أو بالأحرى فلسفة اللغة عند "بول ريكور" قد أدت إلى التوسع في المفاهيم والتي عالجها في دراستين من صراع التأويلات هما: "البنية واللفظ والحدث، ومسألة الذات" والتي تحددها السيميولوجيا، «فهذه المفاهيم تجد مركز ثقلها في ظاهرة الابتكار الدلالي، أي في توليد معنى جديد بفضل الاجراءات اللغوية. وقد تضمن بحث الاستعارة مسألتين هما: تضمن الذات في الخطاب من جهة، ومسألة الاحالة التي أثارتها نظرية الخطاب من جهة أخرى»[1].

إذن تعتبر اللغة حقل التواصل الدلالي والخطابي الرابط بين المفاهيم والمضامين عند "بول ريكور"[*]، بحيث يعتبر الذات الطرف الفاعل في الحوار والتخاطب اللغوي، إذن: «لم تعد اللغة من منظور النسق مجالا يعبر الانسان بواسطته عن أفكاره وهواجسه ومشاعره المرتبطة بالعالم، لقد ألغيت فيه الإحالة إلى العالم و مواقفه المعاشة لفائدة إرادة الكشف عن البنيات الداخلية، حتى لا يبقى هناك إلا النسق وحده»[2].

يمكن القول بذلك بأنه أصبح للغة القدرة على نحت المفاهيم، وصيغة القوانين وتقييم النظريات، حيث أصبحت قوانين المنطق والرياضيات ما هي إلا نتاج للغة فهي عدد المعاني والكلمات، بل ولها الدور الفعال في النسيج الاجتماعي بالتبادل والاجماع والخطاب والكلام وخلق الأفكار، ومن هنا برزت مفاهيم الحوار والمناقشة والتواصل.

«فاللغة، من المنظور البنيوي، لم تعد تعامل بوصفها – صورة حياتية- بل صارت نظاما مكتفيا بذاته ذا علاقات داخلية فقط. لقد أصبحت اللغة في هذه البنيوية المغلقة وساطة بين علامات وعلامات، ولم تعد وساطة بين اللغة والعالم الخارجي. وعن هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا»[3].

---

[1]- بول ريكور، بعد طول التأمل، تر: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص: 69.

[*] بول ريكور: فيلسوف فرنسي من مواليد 1913/02/27 بفلانس « valence »، توفي في 2005/05/20، وعمره "92 عاما"، من أهم الوجوه الحاضرة في الفلسفة العالمية، له مختلف الإصدارات في فرنسا، بل له عدة مؤلفات من بينها: (الذاكرة، التاريخ) وهو من المتأثرين بالمدرسة الظواهرية (هوسرل).

[2]- عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هايدغر، ليفي شتراوس، ميشال فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص: 134.

[3]- بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 2006، ص: 10.

فاللغة تلعب دور الوساطة بين الفكر والواقع، لتصبح الكلمة مثلها مثل الفكرة والتي لها الدور الفعال في تشكيل بنية العالم، إذ لا يمكن اكتشاف ومعرفة هذا العالم دون عبارات عن العالم، كما أن اللغة قد تتحول من بنية الإرادة إلى مشكلة اللغة في ذاتها، ذلك ما تكلم عنه "ريكور" ويعود ذلك حسبه إلى عدة أسباب: «الأول: تأمله في بنية نظرية التحليل النفسي، ثانيا: التعبير المهم في الحس الفلسفي على الأقل في فرنسا، حيث بدأت البنيوية تحل محل الوجودية، بل محل الفينومونولوجيا، ثالثا: اهتمامه المتواصل بالمشكلة التي تطرحها اللغة الدينية، وأخيرا اهتمامه المتزايد بالمدرسة البريطانية والأمريكية عن فلسفة اللغة المألوفة، التي رأى فيها طريقا لتجديد الظاهراتية، وردا على تجاوزات البنية على السواء»[1].

إن تغير النشاط البنيوي والعامل النفسي في اللغة من العوامل التي جعلت ريكور يولي اهتمامه للغة كخطاب وكتفاعل بين الذات فيها والعالم الخارجي الظواهري، الذي يتم عبر الفعل التواصلي المتمثل في الأفعال الكلامية والرموز والتحاور المبني على الجانب اللغوي والسياق الفكري والنشاط العقلي، والمعرفة الأداتية، ويكون ذلك كله بغية تفعيل التواصل بين الناس والوصول إلى التفاهم.

«من هنا يتطرق البعد التداولي في الخطاب التواصلي والحجاجي إلى ألاعيب اللغة، وآليات التأويل، أو على أنماط الرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة»[2].

وللحديث عن التداولية في اللغة فإنها قد ترجمت الأعمال التواصلية أو الحالات الداخلية أو نقلها إلى حالات خارجية عبرت عنها باللسان، فخرج عندها الخطاب إلى الواقع، فالتداولية تطرقت إلى دراسة اللسان الذي له التأثير البارز على اللغة وعلى العملية التواصلية بين اللغة وبين أطرافها الفاعلين الذين يخرجونها إلى الاستعمال عبر الكلام.

---

[1]- بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مرجع سابق، ص: 10.

[2]- علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 11.

«فاللغة جهاز نظري، والكلام أو القول يفيد استعمال ذلك الجهاز، ومنه تنطلق التداولية مركزة على الاستعمال اللغوي أي في الأقوال أو الانجاز لتحديد معنى القول وأسبابه وقصديته وتقدم تقنيات لفهمه وتأويله»[1].

فجهاز الاستعمال اللغوي لمنطق التداولية يرجع إلى اللغة، فلقد ميز الفيلسوف الأمريكي "تشارلز موريس"[*] (1901- 1979) (Charele Mouris)؛ في مقال كتبه في موسوعة علمية بين مختلف الاختصاصات التي تعالج اللغة والتي قسمها إلى:

أ- علم التركيب: (النحو): والذي يدرس العلاقات القائمة بين العلامات، ومختلف الكلمات المعبر عنها في جمل، وتلك الجمل تشترط وجود مختلف المقاطع لإعطاء المعنى المكون لها وتحقيق التعبير الفعلي عنها.

ب- علم الدلالة: (Semontique): الذي يدور على الدلالة التي تحدد العلاقة القائمة بين العلامات والكلمات والجمل والأشياء، ترتبط ارتباطا وثيقا بالمعنى، والعلاقة الرابطة بين الكلمة و الشيء.

ج- التداولية: (Progmatique): التي تعني، حسب موريس، بالعلاقات القائمة بين العلامات ومستخدميها[2].

يبدو أن التداولية أصبحت من أكثر المناهج اللسانية القادرة على التحليل اللغوي، بحيث تجاوزت الشكل والصورة إلى المضمون أو المعنى، فدرست علاقة اللغة بالاستعمال.

---

[1]- ألفة يوسف: تعدد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب، سوسة، تونس، ط2، (د.ت)، ص: 12.

[*] تشارلز موريس: (1901- 1979) (charele mouris): فيلسوف أمريكي تشابكت في مذهبه عناصر البراغماتية والوضعية الجديدة (Positivisme Neo)، ومن أهم مؤلفاته: أسس نظرية العلامات 1938، أسس نظريات في العقل 1932، الإشارات واللغة والسلوك 1946، المعنى والمغزى دراسة في علاقة العلامات والقيم 1964.

[2]- آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، ص: 29.

وهنا تكون التداولية قد قفزت قفزة نوعية بحيث تجاوزت البعد الداخلي للنحو والدلالة والألسنية إلى البعد الاستعمالي للغة. فلقد كان للفعل التواصلي جذورا انطلقت من التداولية، وللتطرق إلى مفهوم التداولية الأصلي، كان لابد من التطرق إليها عبر مفهومين:

1- مفهوم التداولية:

تعود الجذور اللغوية لمصطلح التداولية إلى أصلين:

«أحدهما يدل إلى تحول الشيء من مكان إلى آخر، والآخر يدل إلى الضعف والاسترخاء، فقال أهل اللغة: أندال القوم، إذا تحولوا من مكان إلى مكان. ومن هذا الباب، تداول القوم شيء بينهم إذا صار من بعضهم إلى بعض. والدولة والدولة لغتان. ويقال بل الدولة في المال والدولة في الحرب، وإنّما سيما بذلك من قياس الباب، لأنّه أمر يتداولونه، فيتحول من هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى هذا»[1].

على هذا الأساس علينا تبيين التداولية لغويا وتأثيرها فعليا على العملية التواصلية في أفعال الكلام والتخاطب ورجوع الأصل فيها إلى الأساس البلاغي اللغوي وهي وجه من أوجه التواصل كما جاء في "أساس البلاغة": «دالت له الدولة، ودالت الأيام بكذا، وأدال ا بني فلان من عدوهم: جعل الكثرة لهم عليه، وا يداول الأيام بين الناس مرة لهم، ومرة عليهم، ويقال: «الدهر دول وعقب ونوب، وتداولوا الشيء بينهم أي مرة لهذا و مرة لذاك والماشي يداول بين قدميه أي: يراوح بينهما»[2].

إذن تطرقنا إلى التداولية من بابها المفهومي اللغوي، بحيث أنها كانت قد حققت التفاعل بمنزلة فائقة في البنيوية واللسانيات، وتحقيق الفاعلية والحوار من خلال المشاركة والتواصل بين الذوات، ولا تحقق التداولية علاقتها بالتواصل الا عبر وجود اللغة، «فاللغة كائن حي منفتح على هموم الإنسان وقضاياه، وما عليه إلا أن يحسن ترتيبها. ومن ثمة

---

[1] - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السلام هارون، دار الجيل، ط2، 1991، ج2، ص: 314.
[2] - أبي القاسم جار ا محمد بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط 1988، ج1، ص: 303.

ربطها بالمنطوقات اللغوية فتصير أفعال اللغة هي أفعال الإنسان وتصبح اللغة أداة التواصل الأساسية»[1].

يمكن أن نصل إلى أن اللغة وبفعل التداولية حققت الفعل التواصلي بالمناقشة الفعالة بين الأفراد عبر السياق الكلامي والتخاطب المستمر بحضور الألفاظ والمعاني والتراكيب اللغوية والعرفية لإنجاح التواصل العقلي في الواقع الاجتماعي.

فلقد تطرقنا الى التداولية بمعناها اللغوي وسنصل إلى التطرق إلى معناها الاصطلاحي:

2. المفهوم الاصطلاحي:

لقد استعمل مصطلح التداولية من طرف الفيلسوف "تشارل موريس" (Charles Moris) والذي وزع الرموز اللغوية كالاتي:

«الجانب النحوي: (Syntox)، ويعني علاقة الرموز اللغوية بعضها ببعض، الجانب الدلالي (Semontic)، ويعني الرموز اللغوية وعلاقتها بالأشياء التي تدل عليها، والجانب البراغماتي (Progmotis)، ويعني علاقته بالرموز اللغوية وبالمتلقي وبالظواهر النفسية والحياتية والاجتماعية المرافقة لاستعمال هذه الرموز وتوظيفها»[2].

يبدو أنه يجب علينا أن نبين المصطلحين المذكورين، إذ هناك تباين بين التداولية والبراغماتية، فالبراغماتية معناها «الفعل (Action)، ثم أصبحت الكلمة بفضل اللافقة تطلق على كل ما هو عملي أو واقعي»[3].

[1] - جاك مارك فيري: فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2006، ص: 18.

[2] - شاهر الحسن: علم الدلالة السيمانتيكية والبراغماتية في اللغة العربية، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2001، ص: 157.

[3] - مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية الظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 15.

إذا كانت التداولية في اللغة هي ذلك العمل البراغماتي أو العملي فإنها وفرت بذلك الحلقة التواصلية والتّداول اللساني المتولد بوجود المتكلم الذي يخضع للوضعية التّواصلية المحددة لوجه الحقيقة. إن هذا المنعرج التداولي يحقق الفعل التواصلي ويكون ذلك جليا وعمليا عبر تداول اللغة بين المتكلم والسامع عبر علاقة قد تكون مادية أو اجتماعية أو لغوية، وتكون عندها "التداولية"*. قد وصلت إلى الهدف الأسمى وهو إخراج اللغة من حيزها اللساني إلى حيزها الاستعمالي وفق أطر الفعل التواصلي المبني على أصول اللغة.

المطلب الثاني: الإرث السميوطيقي للتداولية وأثره على الفعل التواصلي

لقد ارتبطت التداولية بالسميائيات، ولها تأثير بالغ في المجال اللغوي والفلسفي معا، كما أنها تجاوزت التصور التمثيلي والمفهومي إلى داخل النفس.

تتطرق التداولية إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية في آن واحد، لقد كان للتداولية وجوها متعددة أثارها الباحث اللساني والتداولي "ليفنسون" (Livinson):

1. الوجه الأول: مستمد من تعريف "تشارلز موريس" في تقسيمه للسميائية إذ عدت التداولية بذلك دراسة للاستعمال اللغوي، لمجموعة من الأشخاص تربطهم معارف خاصة ووضعية اجتماعية معينة، حيث قسم "موريس" الدليل اللساني إلى: بعد تركيبي، وبعد دلالي، وبعد تداولي، ولقد تطرق "موريس" وبشكل موسع إلى نفس المفهوم إذ برأيه تكمن التداولية «في الجانب التواصلي بين المرسل والمستقبل، حيث أظهر عناية بالجانب التداولي البراجماطيقي للعلامة أو الدليل اللساني»[1]،

* التداولية: (أصل التداولية): في اللغة العربية مشتق من الفعل (تداول) بمعنى تناقل ودار بين الناس، ومفهومها (انتقل) و(الدوران)، يدلان في استخدامهما اللغوي على معنى التنقل والتواصل والتفاعل، وهما مستعملان في إطار اللغة الملفوظة، يعود الفضل في التسمية إلى الفيلسوف المغربي (طه عبد الرحمن) في وضعه لهذا المصطلح سنة 1970؛ كمقابل للمصلح الأجنبي (البراغماتية) دلالة على البراكسيس (Praxis)، ينظر: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2؛ 1996، ص: 244.

[1]- عيد بليع: التداولية إشكاليات المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي، مجلة سياقات، العدد01، صيف 2008، ص: 37.

«لكنه أدرج التداولية في علم الدلالة من خلال المقولة الموحدة التي هي المؤول، لأنه توجد مؤولات لا تنتقل لكلمات»[1].

2. الوجه الثاني: فيؤثر على عملية الإدراك والقدرة على الفهم، ويكون ذلك بإدماج اللغة كإطار وظيفي وعملي، وذلك لا يتأتى إلا بالرجوع إلى استدلالات تكون في الغالب من غير اللغة. عبر ما يسمى بأفعال الكلام، «وأخيرا ربطها بالسياق على أساس أنها دراسة لكفاية مستعملي اللغة في ربطهم اللغة سياقاته الخاصة»[2].

اللغة هي الطرف الفعال للجهاز التداولي ذلك ما اهتدى إليه "بيرس" «فبيرس من الأوائل الذين أسسوا التداولية، واعتبرها نظاما فلسفيا لتفسير معنى الفكرة، أو العقيدة، فالفكرة إنما هي مشروع للعمل وليست حقيقة في ذاتها كما تزعم الفلسفة العقلية، وهي خطوة تمهيدية للعمل ولإحداث النتائج في هذا العالم المحسوس»[3].

أو بمعنى آخر فإن الدراسة التداولية لا تكتفي بالوصف والتعبير عند حدود البنية اللغوية أو المستوى الشكلي لها، بل يتجاوز ذلك إلى مستويات أعمق، وأكثر استيعابا للظاهرة اللغوية بكل أبعادها التواصلية، ذلك لأنها تدرس اللغة وعلاقتها بشركائها من المستعملين لها والمهتمين بها من اللغويين والنحويين، مما يؤدي باللغة أن تبحث عن النّجاح الفعلي في الممارسة اللغوية، ذلك ما يجعل منها نظرية استعمالية بأبعاد تواصلية.

إن هذا الأثر اللغوي والتواصلي نجده عند الفيلسوف والمنطقي "رودولف كارناب" (Carnap) حيث قسم اللغة عند تطبيقها إلى: المتكلم والعبارة الملفوظة، ومدلول العبارة، أي ما ينوي المتكلم الإحالة إليه بالعبارة. «لذلك يمكن تمييز ثلاثة حقول في السيمياء، فينتمي البحث في لغة ما إلى البراغماطيقا (التداولية) إذا كانت هنالك إحالة واضحة إلى

---

[1] - أمبرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، وبيروت، لبنان، ودار كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2007، ص: 272.

[2] - إدريس مقبول: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، أربد، عمان، الأردن، ط1، 2006، ص: 263.

[3] - عيد بلبع: التداولية، إشكاليات المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي، مرجع سابق، ص: 47.

المتكلم وينتمي إلى علم الدلالة إذا أحيل إلى المسميات وليس إلى المتكلم وينتمي إلى النحو إذا عالج ليس المتكلمين ولا المدلولات، بل فقط التعابير»[1].

يفهم من ذلك أن التداولية وعلم الدلالة والنّحو تشكل السيميائيات اللغوية والتي لها الدور المنوط بها في الفعل التواصلي والسياقات الكلامية.

المطلب الثالث: الجذور الفلسفية للسانيات التداولية

يرى البعض بأن التداولية تعود نشأتها إلى فلاسفة اللغة الثلاث من بينهم: "جون أوستين" (J.Austin) و"بول غرايس" (P.Grice) و"سيرل" (Searl)، إلاّ أن التداولية تعود جذورها إلى الفلسفة التحليلية، والتي كانت بمثابة الأرضية التي ولّدت (التداولية).

يقول "فرانسوا أرمينغو": «إنها – تعني التداولية- دراسة استعمال اللغة في الخطاب شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية»[2].

ويصفها "جون مارك فيري"* ضمن منعطفات القرن العشرين إلى جانب المنعطف الفينومينولوجي (Letournant pheno-menologique) والمنعرج الألسني[3].

إذا كانت التداولية هي الاستعمال الذي يتجلى في اللغة عبر الخطاب بكل جوانبها وأشكالها المنطقية والتحليلية، فإن لذلك أهداف تواصلية يبدو أن "كارل آتو آبل" قد استقاها من السيميائي واللغوي الايطالي "أمبرتو إيكو" والذي يرى في التداولية «تبعية التواصل الأساسية في الكلام الطبيعي ... بين المتكلم والسامع، وبين السياق اللساني، والسياق

---

[1]- وداد الحاج حسن: رودلف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1؛ 2001، ص: 121.

[2]- فرانسوا أرمينغو: المقاربة التدولية، تر: سعيد علوش، مجلة الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 41، أيول، تشرين الأول، 1986، ص: 62.

* جون مارك فيري: فيلسوف فرنسي، لا يزال في قمة عطائه الفلسفي، اهتم بشكل رئيس بالفلسفة الألمانية تأليفا وترجمة وخاصة أعمال هابرماس، فهو الذي قام بترجمة عمله فيما يخص (نظرية الفعل التواصلي)، إلى اللغة الفرنسية، من أهم كتبه (فلسفة التواصل)، نقله إلى العربية الأستاذ: عمر مهيبل.

[3]- جون مارك فيري: فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، مرجع سابق، ص: 13.

اللساني سواء بسواء، بمثل ما تطاول أهلية المعرفة المتعمقة، والسرعة التي يتطلبها تحصيل المعرفة المتعمقة تلك والإرادة الحسنة لدى المشاركين في فعل التواصل»[1].

ميز "أوستن" بين الدلالة والتداولية، فكانت التداولية حذفا مباشرا، والدلالة حذف ثابت وشكلي، وتبقى التداولية ذلك الحيز الذي يقبلونه في الأفعال والأقوال المرتبطة فيه بالموقف التواصلي الذي هو عبارة عن أسس ينطلق منها المتكلم قصد الإبلاغ وإحداث التواصل.

وإذا نظرنا إلى الجانب الواقعي وحتى الاستعمالي للغة فإن ذلك يعد منطلقا هاما تهتم به فلسفة اللغة، التي تعبر عنه لفهم الفكر وتأدية دور المعنى وإجراء الخطاب ويتجلى ذلك كله في العملية التواصلية التداولية، وخرج هذا التواصل إلى الفعل المعبر عنه بما يسمى بالفلسفة التحليلية، فما هي تأثيرات الفلسفة التحليلية على الواقع التواصلي واللغوي؟.

أ- الفلسفة التحليلية:

يعتبر "غوتلوب فريجة" (1848- 1925)، من الفلاسفة الألمان الذين كان لهم الأثر البالغ والدور الرئيس فيما يخص الاتجاه التحليلي. وذلك ما تناوله في كتابه (أسس علم الحساب) والذي أجرى فيه جل معظم تحليلاته اللغوية إذ ظهر ذلك جليا في تمييزه بين مقولتين لغويتين هما: اسم العلم والاسم المحمول اللذان يعدان عماد القضية الحملية. «فاسم العلم، في نظرية فريجة هو الذي يشير إلى فرد معين، أما المحمول فإنه يقوم بوظيفة التصور. وقد اعتبر هذا التمييز انقلابا جديدا، وذلك بما يتجلى في رؤيته الدلالية المميزة بين اسم العلم والاسم المحمول، وبين المعنى والمرجع»[2].

---

[1] - أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، ص: 30.

[2] - الجيلالي دلاش: مدخل السميائيات التداولية، تر: محمد يحياش، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1994، ص: 11.

إن "فريجة" قد أحدث قطيعة واضحة ومميزة بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، إذ نجده ميز بين المعنى والمرجع، فاسم العلم عنده كان الفرد هو الذي يدل عليه، والمحمول منه فإنه تعبر عليه الدلالة وذلك بجمع الخصائص بعضها ببعض، للتعبير عن التحليلية اللغوية ودفعها إلى التجديد، ويكون ذلك بالتخلي عن الجانب الميتافيزيقي لأي بحث فلسفي وذلك بالخروج بالفلسفة من نظرية المعرفة إلى التحليل اللغوي، ولا يكون ذلك حسب "فريجة" إلا عبر "مبحث الدلالة"، «والظواهر اللغوية المتفرعة عنها»[1].

عندها تكون الفلسفة التحليلية اللغوية قد عمقت الفهم عبر أساليب الخطاب والتبليغ المعبر عنها بمختلف الملفوظات المتمثلة في الحدس والاستدلال والاستنتاج.

ولقد تفرعت الفلسفة التحليلية إلى ثلاثة اتجاهات:

1. الوضعية المنطقية بزعامة "رودولف كارناب".
2. الظاهراتية اللغوية بزعامة "إدموند هوسرل".
3. فلسفة اللغة العادية بزعامة "لودفيغ فد جنشتين".

لقد انتقد "فد جنشتين" المبادئ الوضعانية المنطقية مؤسسا اتجاها جديدا أسماه: (فلسفة اللغة العادية)، «التي أقرت - إن صح التعبير- بزئبقية المعنى عند بحثها عن طبيعة هذا الأخير في كلام الرجل العادي فوصل إلى نتيجة مفادها أن المعنى ليس ثابتا ولا محددا، ودعت بذلك إلى تفادي البحث في المعنى المنطقي الصارم»[2].

وهكذا اتخذت الفلسفة التحليلية (اللغة) موضوعا للدراسة باعتبارها الأداة المعرفية التي تستطيع بواسطتها فهم الكون فهما صحيحا. وذلك بإسقاط الفلسفة التحليلية على اللغة "فد جنشتين" الذي أبدى إعجابا بنظرية الأنماط المنطقية والحسابية التي صاغها الفيلسوف "غوتلوب فريجه"، وعبر ذلك تأسس ميلاد الاتجاه الجديد المتمثل في: "فلسفة اللغة"، ولا نجد هنا للمعنى أي دور بارز إن لم يكن استعماله في اللغة واضحا وجليا يعبر به عن

[1] - ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1985، ص: 230.
[2] - مسعود صحراوي: مرجع سابق، ص: 20.

المعنى المقصود، «أي أنّه لا يولي اعتبار الشكل المنطقي للقضية بل في الاستعمال، إذ نجده يقول: مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللغة»[1].

يبدو أن الفلسفة التحليلية تراعي ألعاب اللغة، (Geux Du Langage)، والتي ألفاظها ترتبط بأشكال الحياة والممارسات والنشاطات التي نحياها. وبهذا تكون الفلسفة التحليلية قد حلت محل الفلسفة الكلاسيكية. وخاصة مبدأ اللغات الطبيعيةالذي لم تلتفت إليه هذه الأخيرة، ولم توله ما لم يستحق من الدراسة والبحث، وهو نفس المبدأ الذي اهتمت به الفلسفة التحليلية، والذي يعد من صميم البحث التداولي.

وللحديث عن البعد التداولي سنتكلم عن البعد التداولي النفعي للغة عند "فد جنشتين" والذي يراه ميزة اجتماعية، فالمعنى عنده يتعلق بما يسميه هو بالألعاب اللغوية والتي تكون في المجتمع اللساني بدلا من أن تكون في ذهن المتكلّم، ويعتبر "فد جنشتين" بأنّه من الخطأ القول أن الوظيفة الوحيدة المشروعة للغة هي الوصف أو التسمية.

ب- نظرية أفعال الكلام:

انطلاقا من مفهوم التداولية المبنية على أساس أنها نظرية تبحث في علاقة العلامة بمستعمليها، متجاوزة بذلك استعمال اللغة إلى الإيجاز، فإن الحديث عن التداولية يجرنا إلى الحديث عن أفعال الكلام لأنها تعكس لنا الجانب المادي للأعمال التداولية، وللحديث عن التداولية لابد من أن نتطرق إلى نشأتها، إذ نشأت مع فيلسوف اللغة الانجليزي "جون أستن" (John Austin) المؤسس لنظرية أفعال الكلام.

أما المقصود من وراء نظرية أفعال الكلام وهي الأفعال المحققة فعلا من قبل مستخدمي اللغة في مواقف لغوية محددة، حيث أتى "أوستن" في هذا المجال بقسم ثان من العبارات أطلق عليه اسم "العبارات الإنجازية"، أو (الأفعال الإنجازية) "Act perfrmotifs" متجاوزا بذلك المسلمة التي كانت تعتمدها الفلسفة الوضعية كمقياس وحيد للحكم على دلالة

---

[1]- لود فييك فد جنشتين: تحقيقات فلسفية، تر: تقديم وتعليق، عبد الرزاق بنور، المنطقة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1؛ 2007، ص: 61.

جملة ما وهي مسلمة (الصدق والكذب)، فإذا قلنا مثلا: «الجو حار، فإن هذه الجملة صادقة في حالة واحدة هي حرارة الجو واقعا، أما في غير ذلك فهي كاذبة»[1].

ولا تكون الأفعال ملائمة إلا إذا توفّرت فيها شروط ملائمة وشروط قياسية. ونجد "أوستن" قد ميز بين نوعين من الأفعال:

1. أفعال إخبارية تقديرية وضعية: يمكن أن نحكم عليها بالصدق أو الكذب.
2. أفعال أدائية إنجازية (**Performative**): يمكن أن تكون موفقة أو غير موفقة مثل: التسمية، الوصية، الاعتذار، الرهان، النصح، وذهب "أوستين" لتحليل الفعل الكلامي إلى ثلاثة أفعال بسيطة:

أ. الفعل اللفظي: (Actelocutoire).

ب. الفعل الإنجازي: (Actillocutoire).

ج. الفعل التأثيري: (Actperlocutoire).

أما الأول أي (الفعل اللفظي) فإنه تكون فيه الأصوات اللغوية بتركيب نحوي يخرج عبره دلالة ومعنى، ذلك ما يؤدي بالفعل اللفظي إلى العملية التواصلية، أما الثاني، أي (الفعل الإنجازي) (Le Verbe Illocutoire) ويمكن تفسيره لغويا، بل وتواصليا إلى الفعل اللغوي وما يؤديه من عمليات استفهام مختلفة كأوامر الوعد، أو النّهي، أما بخصوص الفعل التأثيري (Le Verbe Perlocutoire) وهو ذلك الأثر الذي يحدث عند السامع من خلال الفعل الإنجازي الحقيقي، فالتحدث والكلام يغيران من دلالات المتكلّم والتي قد تبدو من خلال تغير ملامحه مما يؤدي بالمتكلّم إلى الضحك أو الإرباك، أو التشجيع، أو المحافظة على ماء وجهه.

من هنا يتبين أن الجوهر عند "أوستن" أو "سيرل" هو: «أن المتكلّم عندما يتلفظ فهو يفعل، والفعل اللغوي فعل ينتج عن تحقيق الحدث (L'action) وهو فعل قصدي

[1]- خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، ط1؛ 2009، ص: 89؛ 90.

(Intentionnel)، وخاضع للمواضعة والتعاقد الاجتماعي (Conventionnelle) وناتج عن طبيعة سياقية ومقامية (Cotevtuelle Et Contoutuelle)»[1]، أي أن: «الفعل يمثّل الوحدة الأولية لكلّ تفكير تصوري، حيث اللغة تستعمل لتمثيل الفكر، فإنّه لا وجود لملفوظ إلا وهو تجسيد لإنجاز الفعل»[2].

وهذا الفعل يمثل الممارسة اللغوية والتفاعل التواصلي، وهو كلام يتجه إلى المتكلّم الذي ينظم ما هو جاهز داخل قدرته التواصلية، انسجاما مع نظام العلاقات الاجتماعية، إذ يمكن أن نبين عبر ذلك دور المعنى ويكون ذلك تأثير الأفكار ومختلف الأحاسيس التي تصدر عن المتلقين، وتعبر عما يهدفون إليه تحت العملية التواصلية وقدرتها التفاعلية مع الكلام ومضمونه أو معناه، وفي ذلك يقول "سيرل": «المعنى هو شكل قصديته... يتحول إلى كلمات وجمل... ورموز إذا ما أحسن النطق بهذه الكلمات والجمل، بحيث تكون ذات معنى، فإنّها تنطوي على قصدية مشتقة من أفكار المتكلّم. فهي لا تنطوي مع مجرد معنى لغوي تقليدي فحسب، بل على معنى يقصده المتكلّم أيضا... فالمتكلّم حين يؤدي فعلا كلاميا فإنّه يفرض قصديته على هذه العلامات والرموز»[3].

إن "أوستن" يميز بين الأقوال التفسيرية، والأقوال التمريرية، وبقية أنواع الأقوال التي ترجمناها هنا بالتقريرية والتأثيرية والتحاورية.

فيرى (سيرل) أن اللغة هي تأدية لأفعال الكلام إذ يقول: «إن التواصل اللغوي يتضمن أفعالا لغوية، فوحدات التواصل اللغوي هي إنتاج الرمز أو الكلمة أو الجملة في تأدية أفعال الكلام»[4].

---

[1]- علي عبود المحمداوي، اسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1؛ 2012، ص: 255.

[2]- فان دايك: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ط1؛ 2000، تر: عبد القادر قسي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، د. س، ص: 277.

[3]- جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، وبيروت، لبنان، ط1؛ 2006، ص: 207؛ 208.

[4]- محمود سيد أحمد: البراغماتيقا عند هابر ماس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص: 22.

إذن يمكن القول أن التواصل حسب "سيرل"، يتضمن بالضرورة أفعالا للكلام معتبرا أن ما يمكن قوله هو ما له معنى، والحديث هو تأدية الأفعال وفق قواعد محددة.

إن هذه الأفعال اللغوية المتعددة في الكلام والخطاب اللغوي تصب جميعا في إحداث التواصل عبر اللغة الخطابية، فالفعل اللغوي سلوك مقصود يبحث عن انسجام المتكلم مع السياق وانتباه المخاطب لهذا السياق، إذ يرى "أوستن" بأن الهدف من ذلك هو تحقيق القصد الاتصالي الذي يهتم بالفعل الدلالي، فلقد طور "جون سيرل" (John Serle) نظرية أستاذه "أوستن" خاصة على صعيد المقاصد والمواصفات.

ولفهم الأغراض التي يريد المخاطب إبلاغها لتحقيق الاتصال: «فالأب حين يقول لابنه: "أغلق النافذة" يستوفي الأب الغرض الخاص من قوله لمجرد فهم الابن كلامه، بل على هذا الأخير أن ينجز الفعل المطلوب، فالغرض من هذا الفعل الدلالي أي القول الطلبي: هو تحقيق الفعل الموافق من قبل المطلوب منه، وثمة غرض مختلف يقصد مثلا من إبرام صيغة العقد، فعندما يعلن البائع للمشتري "بعتك هذا العقار" لاشك أنّه بهذا القول لا يكتفي بإبلاغ المشتري ذلك، لابد له أن يتصرف على أن العقار لم يعد له»[1].

أما الأول والمتمثل في غلق النافذة من طرف الابن فالهدف منه تحقيق (فعل الأمر)، أما الثاني فالقصد من ورائه التنازل عن الملكية ويشير ذلك باللفظ الصريح والمباشر إلى فعل الإعلان والتصريح، كان لابد أن يحقق كصفة بين البائع والمشتري، وهما فعلين، لكن لكلّ منهما غرضه وهدفه في الإبلاغ والتخاطب. حسب نية القصد من وراء دور الفعل.

فلقد تطرق إلى المغزى من وراء الخطاب عند كلّ من "هوسرل" و"فريجة" و"شتراوس" «إذ يميز "هوسرل" بين العقل الصوري للقصد والعقل المضمون الخالق للقصد»[2] وتطرق "شتراوس" إلى الأفعال اليقينية من وراء القصد حول فعل الخطاب،

---

[1]- عادل فاخوري: تيارات في السمياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1؛ 1990، ص: 97.
[2]- سعيد الغانمي: مقدمة كتاب بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2؛ 2006، ص: 14.

ونجد "فريجة" لا يرضى بالمغزى وحده، بل يفترض وجود الإحالة قبله، وهذا ما مهد لـ"أوستن" القيام بتصنيفه للأفعال الكلامية والقول بها. «فهو يميز بين الأفعال التفسيرية، والأفعال التمريرية، والفعل التمريري هو أصغر وحدة متكلّمة في الاتصال اللغوي الإنساني، وحينما نتكلّم أو نكتب لبعضنا فإنّنا نؤدي أفعالا تمريرية، وهي الغاية الخاصة من تحليلنا عن الآثار والنتائج التي يمكن أن تستفسرعنها الأفعال التمريرية في المستمعين»[1].

إن التقسيم الثلاثي عند "سيرل" انتقل من مرحلة الفعل الكلامي إلى مرحلة التلفظ ومنها إلى مرحلة «فعل القول الذي يتم معه فعل القضية (الفعل الخبري+ فعل المرجعية)، فيصبح التقسيم عند "سيرل" هكذا:

1. فعل القول.
2. فعل القضية (الفعل الخبري+ فعل المرجعية).
3. الفعل الإنجازي.
4. الفعل التأثيري»[2].

وننتقل من التقسيم الذي جاء به "سيرل" إلى ما اقترحه "بول غرايس" (Paulgrice) من مفاهيم أعم مما جاء به "أوستن" و"سيرل" وتجلّى ذلك في المفاهيم التنظيمية للتواصل فهو مؤسس (مبدأ التعاون) الذي بدوره بين مقاصد المشاركين، وتكون تلك المقاصد غير معبر عنها، أي ضمنيا بين أطراف التواصل والتبادل. «والحال أنّها عبارة عن عناصر خفية، تعتمد في شكل اتفاق ضمني من قبل المتخاطبين الذين يبهرون على مجرى التواصل الحسن بموجب لعبة ذكية من الاستنتاجات»[3].

---

[1] - جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، مرجع سابق، ص: 202.

[2] - دومنيك مانغونو: المصطلحات والمفاهيم لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياش، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1؛ 2008، ص: 7- 9.

[3] - حفناوي يعلي: الشعريات والتداوليات، مقاربة في المفاهيم والأقانيم وجماليات التلقي، مجلة التبين، العدد 23، ديسمبر 2004، إصدار، جمعية الجاحظية، الجزائر، ص: 57.

من هنا يريد "غرايس" أن يبين المقاصد ودورها في تكوين الدلالة اللغوية بنية فهم المخاطَب والمخاطِب ويكون ذلك من وراء سياق الجمل ومختلف الأقوال المعبر عنها في الكلام.

من هنا نصل إلى القول بأن اللغة بشتّى مجالاتها الدلالية واللفظية والكلامية والتخاطبية، كان لها الأثر البالغ، في إحقاق التواصل، أو العملية التّواصلية في الخطاب المتداول بين الأفراد، والجماعات، ذلك أن اللغة تطرقت إلى الفعل التواصلي أو كانت السبب الأول الذي جاء بميلاد الفعل التواصلي، عبر اللسانيات، وعلم الدلالة والألفاظ والتراكيب، فلقد أكدت فلسفة اللغة وجود علاقة تربط الفعل التواصلي باللغة، أو إرجاع العملية التواصلية إلى جذور لغوية بحتة.

ولقد كان للغة بمختلف ميكانيزماتها أن تطرقت إلى الأفعال الكلامية اللفظية منها والدلالية عند "أوستن" و"سيرل" في الفلسفة الغربية، وعند بعض الفلاسفة العرب (طه عبد الرحمن)، والفرنسيين كـ"بول ريكور"، إن هؤلاء جميعا قد أسسوا القواعد الأولى للغة ولفلسفة اللغة عموما. بل وكان لهم الأثر البالغ في عملية الفعل التواصلي عبر التاريخ.

نكون بهذا قد وصلنا إلى الجذور اللغوية للفعل التواصلي، وتطرقنا إليها بكلّ مراحلها وصولا إلى عصر "هابرماس".

ولم نكتف بذلك، بل سنتطرق إلى جذور الفعل التواصلي عند "إيمانويل كانط" في الفلسفة الألمانية وعند مدرسة "فرانكفورت" وصولا إلى نظرية الفعل التواصلي التي جاء بها "يورغن هابرماس".

وسنعكف إلى التطرق إلى جذور الفعل التواصلي عند "إيمانويل كانط" بدءا من العقل الأخلاقي الميتافيزيقي إلى العقل الأخلاقي التواصلي.

المطلب الرابع: الجذور الكانطية للفعل التواصلي

يعد "كانط" الوجه الأبرز للحداثة الفلسفية، بمختلف إشكالاتها ومبادئها، إذ يمثّل "كانط" الدور الرئيس في الفلسفة النقدية بأبعادها المختلفة، ونقصد بذلك البعد الإتيقي وامتدادها الفكري والأخلاقي المعاصر، ويتجلّى ذلك في أعمال "يورغن هابرماس" وخاصة في الفعل التواصلي لديه، وهنا علينا ربط العلاقة التواصلية، بالعلاقة العقلية في المعرفة الكانطية كأداة للوصول إلى أية حقيقة من الحقائق، وذلك ما قام به "إيمانويل كانط" حينما قام بفحص "العقل البشري" قبل الالتجاء إليه من أجل البرهنة على الكثير من الحقائق اللاهوتية والميتافيزيقية والغيبية.

فلم تكن الفلسفة النقدية عند "كانط" في الأصل إلاّ محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة.

إذ يعد "كانط" أول الفلاسفة في العصر الحديث الذي كانت له الانطلاقة الأولى في مشروع النقد خاصة في عصر الأنوار، «إذ جعل هذا التفكير جزءا من تأصيل الفلسفة لذاتها داخل حاضرها الحديث، لما تمثّله ثانيا كفضاء للتعليم والتعلّم والتكوين الفكري»[1].

ولذلك فإن الحديث عن اللغة والفكر يؤدي بنا إلى الانطلاقة التواصلية لـ"هابرماس" بدءا من انطلاقته الكانطية التي تجلّت في البرهنة على الأخلاق باعتبارها مكون أساسي للعقلنة والتواصل، وتخص شروط التداولية، والمنطق النظري بألفاظ البرهنة من أجل الوصول إلى عملية بين ذاتية تقر صلاحية الأفكار المعروضة، «وإذا عدنا إلى نقطة الانطلاق التي فتح بها "كانط" مشروع النقد في عصر الأنوار، فإنّنا نستجلي أن هذه اللحظة الحاسمة ارتبطت بإعادة النظر في المنظومة المعرفية الدوغمائية

[1]- عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص: 13.

التي كانت سائدة منذ "ليبنتز" وتواصلت مع "فولف"، هذه المنظومة التي تبلورت فيما سمي المذهب العقلي»[1].

وللحديث عن العقلانية الكانطية، إذ هي المنطلق الذي منه اجتبى "هابرماس" نظريته التواصلية فكانت الفلسفة النقدية الكانطية، أو المشروع النقدي عند "كانط" هو السبيل في المعرفة التواصلية عند "هابرماس".

أ. المشروع النقدي الكانطي:

إن النقد الكانطي هو الفلسفة بعينها، ما دامت مهمة النقد* هي بيان تهافت كل من الاعتقادية* والارتيابية* ويمكن أن نطرح واقع "كانط" والذي كان إزاء تيارين فلسفيين متعارضين:

- تيار الفلسفة الاعتقادية والذي كان يمثله الفيلسوف الألماني (فولف)، وتيار الفلسفة الارتيابية الذي كان يمثله الفيلسوف الإنجليزي "دافيدهيوم".

من هنا يتبين بأن "كانط" ومن خلال فصله بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، وحديثه عن النقد، ذلك ما أدى به إلى المعرفة العقلية، التي هي البناء الكلّي لأي تواصل يحقق بين الافراد والمتكلّمين، فلقد أكّد "كانط" «أن سلاح النقد وحده، هو الذي يمكننا من التمييز بين المزاعم الميتافيزيقية والمبادئ التي نحتاجها حقا لتحديد أنفسنا ضمن الزمانية،

---

[1]- محمد التركي: آفاق النقد في عصر العولمة، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر، (الجمعية الفلسفية المصرية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص: 340.

* النقد: critique: النظر في قيمة الشيء، إنه امتحان للعقل، الروح النقدية هو الذي لا يقبل أي اعتراف بدون أن يتدخل في قيمة هذا الاعتراف.

* الاعتقادية: (croyance) حسب كانط ومدرسته كل تصنيف قام به لا يقبل التشكيك من دون أن يكون له صفة عقلية، أو منطقيه.

* الارتيابية: (scepticisme)، بالمعنى الواسع مذهب من منهج طريق الشك في عمله وعلمه، وهو مذهب يكون فيه التفكير أو العقل الإنساني لا يستطيع الوصول بيقين إلى الحقيقة.

المكانية، من الناحية النظرية، وعمليا لوضع القوانين الأخلاقية باتساق مع إرادة الآخرين العقلانية، وهو دفاع عن العقل والحرية والعدالة والتفكير النقدي»[1].

إن أصل الفعل الاتصالي التواصلي ينطلق منه "كانط" بدءا من الاخلاق، أو من الطبيعة البشرية أو من عادات الأفراد، لأن مصدرها العقل العملي، وبذلك تكتسب طبيعة كلية قبلية، إذن الأخلاق عند كانط مصدرها الواجب لأجل الواجب باعتبارها عمل عقلي، بعيدا عن كلّ منفعة - يقول كانط: «الإيمان العقلي- في المجال الحقوقي الفوق حسي "aupro sensible"، لكن من منظور غايات العقل العملي، بما هو حقل الإرادة واستعمال الحرية»[2].

وللحديث عن المشروع الكانطي إذ أنه يربط بين البرهنة والنقد في حدود العقل ومبادئه، فلابد أن يكون ناقدا ومكتملا، ذلك ما جعل "كانط" يبين الأهداف والغايات في الفعل الإنساني والتواصلي عبر الصيرورة التاريخية من المنظور العملي والأخلاقي، والانفعال التواصلي هو ما لخّصه "هابرماس"، يعبر كانط عن العالم الحديث في صرح فكري، الأمر الذي يعني أن السمات الأساسية للعصر تنعكس، كما لو في مرآة الفلسفة الكانطية.

من هنا وإذا أردنا ربط العلاقة بين جذور الفعل التواصلي عند "كانط"، فلابد من إرجاعه إلى تحليل الفلسفة النقدية الكانطية، بل وعلينا الوقوف على نظرية جديدة للعقل الإنساني ولفهمهما يجب فهم قوى العقل والمتمثّلة في (الإدراك وفعل الإرادة والخيال).

إن "كانط" وضع مشروعه النقدي الذي يشمل جميع ميادين المعرفة الإنسانية بوجه عام (العلم، الأخلاق، الفن، الجمال)، ومن ثم مختلف ميادين الفلسفة (الوجود، المعرفة، القيم)، وهذا هو الإنجاز الحقيقي لفلسفة "كانط" «الذي استلهمه "هابرماس" فيما بعد في نظريته المعرفية مؤسسا للعقل والنقدية في الوقت ذاته، ومحافظا على الوحدة الشكلية

[1]- عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي، مرجع سابق، ص: 340.
[2]- المرجع نفسه، ص: 21.

للعقل، لأنّها تقيم إطارا يسمح ببروز عقل نقدي وتحرري يتطور ضمن نشاطه العقل الأدائي والعقل العلمي»[1].

يبدو أن "كانط" ذهب بالعقل من حقيقته المعرفية إلى حقيقته العقلية في حد ذاتها، وانطلق "كانط" بربط العلاقة بين القواعد والمبادئ التي تربط كلّ معرفة بالأخلاق، ومن هنا جاء اهتمام "كانط" بالمتعالي كما يقول "هيدغر": «كلّ معرفة مزعزعة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية، لا لأنّها تتخطى الأشياء -الموضوعات باتجاه موضوعيتها، بل لأنّها تتخطاها وتتخطى موضوعيتها في آن، وذلك دون تعليل كاف، فيكون متعاليا– ينظر كانط- كلّ تصور يتضح لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها»[2].

وإذا تساءلنا عن العلاقة التواصلية الكانطية التي أثرت على "هابرماس" فإننا نرجع حتما إلى الإرث الكانطي على "هابرماس" من النقد إلى التجاوز، وهنا يمكن القول بان الأصل في الفلسفة النقدية هو تساؤل "كانط" عن طبيعة المعرفة البشرية وحقيقتها وحدودها وعلاقتها بالوجود، إذ يبدي "كانط" الضرورة المطلقة في كل من يريد استخدام العقل في اكتسابه لأية معرفة من المعارف، والنقد عند "كانط" حسب "هابرماس" لابد من أن يكون قائما على الفحص التاريخي، والذي قد يعطي للنقد مفهوما وصياغة جديدة والذي يسميه "هابرماس" بالفضاء العمومي، حيث يقول "هابرماس": «إنني أستطيع أن أؤكد هنا، ودون أدنى مجال للشك، أن التداولية الكانطية تعود بأصولها إلى واقعية دون تمثلات، ذلك أن الإطار الخاص لمجمل تساؤلاتنا يظهر لنا ذلك اللاتناسق الفاضح بين مفهوم الصحة أو الصواب الأخلاقي الذي ما زلت أصر على تفسيره بالصيغة الإبستيمية للتربية المثالية، وبين المفهوم غير الإبستيمي للحقيقة، والذي امتد خارج أي سياق للتبرير والذي بقي بعد ذلك مرتبطا بالافتراضات الأنطولوجية للعالم الموضوعي»[3].

---

[1]- عبد الحق منصف: مرجع سابق، ص: 146.

[2]- مارتن هيدغر: مبدأ العلة، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2؛ 1996، ص: 85.

[3]- يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1؛ 2010، ص: 62.

لهذه الأسباب المتراتبة منطقها في أي عملية تخص العالم الاجتماعي والذي يرتبط عبر علاقات بين شخصية محكمة التنظيم تلتقي حول الهدف المقصود والواحد، أي في الحرية والمساواة، «فهناك إحالة قصدية- وفق التفسير الهوسرلي - للتفاهم والتواصل- ليس فقط في مستواه الترنسندنتالي كما عبر عنه "كانط"، بل في مستواه الاجرائي وسياقه التاريخاني»[1].

إن هذا الطرح الإيتيقي يبين دور المناقشة حول الأسس والمباحث المتبادلة والموجهة لرؤية الآخر، مع إدماج آراء الآخرين ومناقشاتهم وافتراضاتهم عبر حقل العلمية ذاتها، «إذ تعبر هذه الممارسة المجاوزة للأخلاق القائمة أو الممارسة (الميتا-أخلاقية)، الساعية إلى تحسين الشروط الضرورية لتلك الحالة التي قد يكون فيها الإجراء الخاص بالمناقشة، والهادف إلى حل المشاكل الأخلاقية محل تطبيق بشكل فردي (انفرادي) وحيد»[2].

إن أي عملية تواصلية في الفعل التواصلي الكانطي، إلاّ وترجع إلى الفعل العملي والعقل النظري ففي (العقل النظري) يتجلى الفعل حسب "كانط" في ثلاثة أشياء هي: (اللّه، الحرية، الخلود). أما فيما يخص (العقل العملي) فيتجلّى في الارتباط الوثيق بين المجالين، الأخلاقي والديني حيث يقول "كانط": «آن على القانون الأخلاقي أن يقودنا إلى الفرضية بوجود علّة»[3].

يمكن ربط حقائق الأفعال التواصلية عند "كانط" بالواقع العملي والنظري معا، وبوجود مصادرات في العقل العملي هي خلود النفس ووجود اللّه، وهذا يعني: «الاعتقاد بحياة أخرى تتناغم فيها الطبيعة مع قانون العدل، أو الاعتقاد بموجود أسمى، خالق للطبيعة وصانع للقانون الخلقي في آن واحد، إن هاتين المصادرتين موضوع لإيمان خلقي متميز أتم التميز عن الإيمان النظري، فالإيمان الخلقي هو الإيمان بوقائع لا وجود لها في نظرنا،

---

[1]- علي عبود المحمداوي: اسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 226.

[2]- يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص: 64.

[3]- إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، تر: أحمد الشيباني، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1996، ص: 94.

إلاّ على أنّها شروط الحياة الخلقية والعقل النظري عليه التسليم بالاعتقادات التي يتطلبها العقل العملي»[1].

إن أصل الفكر التواصلي، والنقاش التداولي في التفاعل الحاصل بين الأفراد في العمل الاتصالي، كان تأسيسه له الصلة بميتافيزيقا الأخلاق عند "كانط"، خاصة ما تعلّق منها بمعرفة الإنسان وعلاقته بالطبيعة، وعلاقته بالشخصية وحرية الإنسان، ومشكلة اللاهوت. «هذه المشاكل الثلاثة تحدد الإنسان ليس بصفته كائنا طبيعيا، ولكن باعتباره مواطنا من العالم»[2].

إن المتتبع للفعل الأخلاقي عند "كانط" يجده يصدر عن السلوك الديني (الاعتقاد بوجود ا وبقاء النفس)، بل وإلى الإرادة الحرة، التي يستقيها الشخص بمثله الأعلى الاخلاقي. «ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعد أخلاقيا إذا صدر عن خضوع لإرادة خارجية، فمناط أخلاقية الفعل عند "كانط" انبثاقه من قاموسه الذاتي وصدوره عن كياننا الداخلي»[3].

وهذا ما تعبر عنه الطبيعة الكانطية المتميزة، إذ أن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية لأنّها ملزمة لنا إلزاما داخليا.

إن المخطط الكانطي للإبقاء على معاني الميتافيزيقيا، ولا يكون إلا عبر الأخلاق ولا تكون تلك الأفكار إلا من صنع العقل العملي، ولهذا يفرق "كانط" بين ميتافيزيقيا الطبيعة وميتافيزيقيا الأخلاق، أي الميتافيزيقيا المشروعة، والميتافيزيقيا اللامشروعة، وبين الاستعمال النظري والاستعمال العملي، للعقل الخالص، وحتى للفلسفة النقدية.

وللحديث عن العقل العملي وربطه بالحركة التواصلية لابد من ذكر مسلمات ألا وهي:

[1]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 421.
[2]- إميل بوترو: فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، مصر، الهيئة العامة للكتاب، 1972، ص: 14.
[3]- عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

I- المسلمة الأولى: خلود النفس:

«وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس في أي لحظة من لحظات وجوده، بيد أنه لما كان أمرا ضروريا من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية، نحو هذا التوافق التام، ووفقا لمبادئ العقل المجرد، فمن الضروري أن نقر بوجود التقدم العملي بوصفه موضوعا حقيقيا لإرادتنا، ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنا إلا بافتراض وجود وشخصية»[1].

إن هذا الطرح بين وجود الشخص اللامتناهي والباقي: «ككائن عاقل باقيين أبدا إلى غير نهاية (خلود النفس)»[2].

إن خلود النفس عند "كانط" يتيح الفرصة أمام الإنسان لتحقيق شخصيته في عالم لا متناه ويتجاوز حدود الحياة الراهنة و يعلو على شتى ظروف العالم المحسوس، وبعبارة أخرى ألا نسلم بلوغ مرحلة القداسة، خلود النفس بعد الموت. والتي لا تتحقق إلا بالخير الأسمى وعبر القانون الأخلاقي إذ يجب «توفر التوافق الكامل بين هذه الإرادة والقانون الأخلاقي الذي يدعي القداسة»[3].

II- المسلمة الثانية: وجود ا :

إن مسلمة خلود النفس تقودنا إلى مسلمة "وجود ا " والذي به يتحقق الاتفاق والتواصل بين ما يسمى "بالفضيلة" وما يسمى بـ"السعادة"، وهذا الاتفاق لا يكون إلا بالإرادة الحرة.

فبوجود ا يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة، فالسعادة هي لكل عاقل يسيرها حسب شهواته وكل ما يريد. «فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي تسعى إليها وأيضا الاتفاق بينهما وبين المبدأ الجوهري لتحسين الإرادة، والقانون الأخلاقي

[1]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 422.

[2]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1984، ص: 270- 285.

[3]- إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص: 210.

بوصفه قانونا للحرية يأمر بواسطته مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماما عن الطبيعة، وعن اتفاق الطبيعة مع رغباتنا»[1].

يتبين من هنا بأن مسلمة وجود ا هي مسلمة يحدث فيها التوافق بين الطبيعة والحرية ويقتضي ذلك وجود ضرورة أخلاقية، إن القوانين الأخلاقية تقودنا إلى مفهوم الخير الأسمى إذ هو الموضوع الفعال في العقل العملي وغايته وسيلة النهائي إلى الدين، أي الاعتراف بجميع الواجبات كأوامر إلهية، وليست كحدود أي فرائض تعسفية لإرادة غريبة بل كقوانين جوهرية، لكل إرادة حرة في ذاتها، «إذن فإن الخير الأسمى ليس ممكنا في العالم إلا من حيث إقرارنا لعلة عليا للطبيعة لها علية منبثقة مع النّية الأخلاقية، وهي ا »[2].

III-المسلمة الثالثة: الحرية:

إن الحرية أمر ضروري وأجدر بالعناية عند "كانط" لذا نجده يقول: «هذه المسلمات هي مسلمة الخلود والحرية منظور إليها إيجابيا بوصفها علّية الكائن من حيث هو ينتسب إلى العالم المعقول، ووجود ا ، والمسلمة الثانية (الحرية) تصدر عن الافتراض الضروري للاستقلال عن العالم المحسوس وعن ملكة تعيين الإرادة تبعا لقانون عالم معقول أعني الحرية»[3].

إذ يفهم من هذا القول بأن الفاعل الأخلاقي لابد له أن يفترض بأنه حر في أفعاله بمعنى «أن إرادته هي مصدر مبادئ فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفقا لهذه المبادئ، إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية»[4].

---

[1]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 423.
[2]- المرجع نفسه، ص: 423.
[3]- إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص: 423
[4]- المصدر نفسه، ص: 383.

إننا نلمح تأثير "كانط" في "هابرماس" خاصة على المستويين السياسي والأخلاقي، وهذا يعني أن هناك تجاوزا "هابرماسيا" لـ"كانط" «خاصة عندما أكد "كانط" أن الإشكالية الأخلاقية تقوم برمتها على مسلمات التشريع الذاتي، وعلى أساس تأملات ذاتية، وهذا حسب هابرماس يعكس عجز الكانطية – اليوم- على أن تستوعب الميدان الاجتماعي والسياسي للعلاقات القانونية»[1].

إنه يفهم من ذلك أن كتابات "هابرماس" وانطلاقا من "كانط" فإنه يسعى إلى تأسيس أخلاق تعتمد على العقل التواصلي، إذ تعتبر الأخلاق التواصلية، والحداثة المعيارية عملية تبادل للبراهين والحجج، ويتجلى ذلك في العلاقات الاجتماعية، وهذا ما يسميه "هابرماس" باسم: "النظرية الاجتماعية للحقيقة".

يمكن القول بهذا أن نظرية العقلنة تحكم النشاط التواصلي، وتتفاعل معه انطلاقا من التوجه إلى الآخر بحكم التشارك «فالمثقف بما هو فيلسوف - وعلى النقيض من الخبير العلمي والطبيب المعالج، حيث يضع كل منهما نصائحه بتصرف وكالات تابعة للدولة أو لأفراد خواص - نجده يتوجه مباشرة إلى الفضاء العمومي الموجود فيه مؤثرا أو متأثرا»[2].

إذن يعتبر الفضاء العمومي هو الحلقة التواصلية لكل إنسان مثقف يبدي آراءه وتوجهاته في المجتمع باعتباره المؤثر فيه والمتأثر به، إذ يعتبر الفلاسفة هم الأكثر استعدادا لبحث بعض المسائل المعقدة على غرار غيرهم من الناس «إذ بإمكانهم المساهمة في بعث التأمل حول مقال أو قول الحداثة، التي ومن خلالها يمكن لبعض المجتمعات المركبة أن تصل إلى فهم أفضل لأوضاعها الماضية والحاضرة على حد سواء»[3].

---

[1] - علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص: 37؛ 38.

[2] - يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص: 65.

[3] - يورغن هابرماس: المصدر نفسه، ص: 65.

يلعب المثقف والفيلسوف في العملة التفاعلية التواصلية دوره في المجتمع إذ يبعث ويحيي الذاكرة الاجتماعية عبر أوضاع حدوثها في الماضي والحاضر وتفاعلها الدائم في المشاركة التواصلية.

إن هناك تطورا واضحا في فكر "هابرماس" صوب نوع ما من الكانطية الجديدة ويتجلى ذلك في تميزه بين مزاعم الحق "Arthclum" المشارة في المقولات الإمبريقية، والتي لا تكون إلا في مجال واحد، ألا وهو مجال العقل النظري، وبين مزاعم الصحة "Rightness" أو الملاءمة، التي تقدم على أساس اعتبارها من أفعال التقويم، والتي تصنّف في مجال العقل العملي، ونجد "هابرماس" يوجه المعرفة صوب العقل متأثرا بالمعرفة العقلية الكانطية.

إذن العقل هو السبيل إلى أي معرفة في علم الاجتماع أو علم التاريخ أو غيرهما، وحتى المعرفة الأخلاقية منها والمتمثلة في فلسفة الوعي والتي تتجه نحو تأسيس قانون أخلاقي كلي إذ نجد هنا الحياة التي يراها "هابرماس" إنّما هي تلك الحياة الأخلاقية التي تصب في علم الاجتماع أو ما يسميها بالحياة السوسيولوجية. والتي تكون عبر إرساء الحوار والنقاش بمختلف فاعلياته لإنشاء ما يسميه "هابرماس" بـ"القواعد الكلية"، «ذلك أن العقل الذي سعى "هابرماس" إلى تأسيسه هو العقل التواصلي، كما سعى إلى إعادة بناء هيكله الأساسي قياسا بمزاعم الصلاحية الموافقة لنماذج نوعية من التعابير الإشكالية والأقوال الحجاجية»[1].

يمكن التحدث عن المزاوجة الكلية بين المشروعين (الكانطي) و(الهابرماسي) في امتدادهما من العقل، إذ يتجلى العقل الأول والمتمثل في العقل النقدي الأخلاقي، ويتجلى العقل الثاني في العقل الأخلاقي التواصلي، وقاسمهما المشترك هو وجود أخلاق إلزامية

[1]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابر ماس أنموذجا، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات دار الأمان، لبنان، الجزائر، الرباط، ص: 38.

كونية شاملة، «غير أن "هابرماس" يرى في هذا النزوع الكوني صورية شكلانية مثالية تحتاج إلى أرضية واقعية يقترحها هو وفق آلياته متمثلة في آلية العقل التواصلي»[1].

إذ لا يمكن القول بأن ينعزل العقل التواصلي الهابرماسي عن الإرث الأنواري الكانطي وخاصة عند الفلسفة النقدية الكانطية، فلا زال النقد الكانطي يوظّف بأسلوب أو بآخر في أعمال "هابرماس" ويتجلى ذلك في أعماله وتحركاته المأخوذة من خلال الإطار النقدي النظري، أو الإطار النقدي العملي، اللذان رسمهما "كانط" للعقل على الرغم من أن "هابرماس" أعاد تفكيك العقل وتركيبه ووجهه حول العقل الأخلاقي، لكن بآليات وطرق تتماشى مع جاهزيات ومتطلبات العصر الراهن والتي تنفتح على العقل العام بمختلف تخصصاته وتبعياته باستعمال العلم والاقتصاد والتكنولوجيا كسبيل لأي معرفة عقلية تواصلية أخلاقية أو عملية أو نظرية.

وبمجمل القول فإن "هابرماس" انطلق بعقله التواصلي من جذور كانطية كان لها فاعليتها في بناء نظرية الفعل التواصلي عند "هابرماس". وهذا الأخير استعملها في الفعل التواصلي وفي المجال الأخلاقي التواصلي بناءا على معطيات كانطية أصاغها عبر عقل تواصلي تفاعل مع مختلف المعارف العامة السوسيولوجية والسياسية والأخلاقية والتواصلية لإحياء العقل التواصلي العام.

---

[1]- سمير بلكفيف: إيمانويل كانط، فيلسوف الكونية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص: 94.

المبحث الثاني: مفهوم السيادة عبر التاريخ

المطلب الأول: السيادة، المفهوم، الخصائص

إن المتحدث عن السيادة لابد له من أن يتطرق إلى الدولة التي فيها تكون السيادة إذ ما من نظرية عن الدولة إلا وتتناول ضمن مباحثها مبدأ السيادة، ونحن هنا وقبل التطرق إلى السيادة عند "يورغن هابرماس" لابد من أن نغوص كمفهوم وكتطور عبر مختلف مراحلها التاريخية، وتشعباتها، إذ لابد من الخوض في المفهوم العام للسيادة، ثم تطور مراحلها عبر التاريخ.

I- تعريف السيادة بالمفهوم الأوسع:

قبل أن نتكلم عن مفهوم السيادة والتطرق إلى تعريفها، لابد لنا من أن نشير إلى الغطاء الذي تنطوي حوله السيادة ألا وهو غطاء الدولة، إذ هي من مقوماتها التي تنهض بها في الفكر السياسي والقانوني، إذ هي من الخصائص الجوهرية للدولة والركيزة الأساسية لسلطتها، ونجد "هارولد لاسكي" يعبر عن ذلك أحسن تعبير إذ نجده يقول: «إنه بامتلاك السيادة تتميز الدولة عن جميع أشكال الاجتماع الأخرى»[1].

إذ يقصد بذلك أنه قد تتوفر لدى بعض الجماعات خصائص معينة كفيلة كالإقليم وبعض التنظيمات الجماعية والقوانين الإجبارية، إلا أنها تنعدم من مبدأ السيادة، والسيادة هي سلطة سياسية عليا آمرة نابعة من ذات الدولة، وقادرة على تنظيم نفسها. وعلى فرض توجيهاته دون أن تكون خاضعة داخليا أو خارجيا لغيرها، فهي أعلى السلطات التي تملك أمر الحكم فيما ينشأ بين الأفراد والوحدات الداخلية من خلافات وقد عرف "جان بودان" (Jeon Bordin) (1530-1596م) السيادة في كتابه (الكتب الستة للجمهورية) الصادرة سنة (1576م) بأنها: «حق الدولة المطلق وسلطتها غير القابلة للتجزئة والموقوفة عليها

[1]- محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص: 24.

وحدها في أن تعطي القانون من دون أن تتلقاه من أحد. فهي السلطة التي تحتكر التشريع»[1].

وهنا يمكننا القول بأن للسيادة جانبان: جانب داخلي، وجانب خارجي، أما بالنسبة للجانب الداخلي فيتمثّل في حقوق السلطة العليا في الدولة ويتجلى في مختلف القوانين التي تقوم الدولة بسنّها بالإضافة إلى حق اتخاذ القرارات فوق أرض الدولة وترابها وبواسطة نظامها السياسي، أما الجانب الثاني فهو الجانب الخارجي، فهو حق الدولة في اكتساب الحصانة الخارجية ومنع التدخل الأجنبي الخارجي في الشؤون الداخلية دون استئذان، أو بعبارة أخرى تعني السيادة حق الدولة في أن لا يأمرها أحد بما يجب أن تفعله وأن تقرر الشيء الذي تريده أو لا تريده دون أي ضغط أو إكراه خارجي داخل حدودها. وللتعرف أكثر على مفهوم السيادة علينا أن نتطرق إليه من زاوية اللغة والاصطلاح.

أما السيادة في مدلولها اللغوي، تعني التفوق والعلو في المجتمع، فالمتفوق فيه سواء كان شيئا أو طبقة يعد سيدا. «والسيادة مصدر ساد، نقول ساد سيادة: عظُم وشرف، وساد قومه: صار سيدهم»[2].

أما فيما يخص علم السياسة فيطلق السيد على الفرد أو الجماعة من جهة ما هما متمتّعان بسلطة الدولة، وإذا أطلقت السيادة على لفظ الدولة عندها تدل السيادة على السلطة السياسية التي تستمد منها جميع السلطات الأخرى[3]. في الأساس لفظ السيادة اصطلاح قانوني يترجم كلمة فرنسية مشتقة من أصل لاتيني (Souvennaite) ، وتشير إلى ميزة سامية في الحكم، أي تعبر عن صفة لمن له السلطة لا يستمدها من غير ذاته ولا يشاركه فيها أحد[4].

1- Jeon Bodin (Les Siy Livree de la République, que, livre l, chap.l.p : 5, éd. G. mairet, lG : f. paris, 1993.

2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج1، بيروت، 1982، ص: 689.

3- المرجع نفسه، ص: 683.

4- أحمد خروع: دولة القانون في العالم العربي والإسلامي بين الأسطورة والواقع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004، ص: 62.

إذن السيادة مفهوم حيوي وأساسي في الشؤون الدولية والوطنية وتمثل المؤهل ومفتاح الدخول إلى الساحة الدولية، وسبب ذلك يسعى من لا يملكونها إلى الحصول عليها ويعمل من يملكونها على الحفاظ عليها، والسيادة لا تمنح الدولة حقوقا مطلقة، بل أيضا تحملها مسؤوليات مطلقة اتجاه شعبها، واتجاه المجتمع الدولي.

لقد تعددت تعاريف السيادة وتنوعت فيعرفها "جروتيوس" (Grotius) «بأنها السلطة السياسية العليا المخولة لمن لا تخضع أفعاله لأي سلطة أخرى، والذي لا يمكن لإرادته أن تتخطى»[1] ونجد "ديجي" (Duguit) يقول: "أن السيادة كما تفهم على وجه العموم هي سلطة الدولة الآمرة، وإنها هي إرادة الأمة منظمة في الدولة وهي الحق في إعطاء أوامر غير مشروطة لجميع الأفراد في إقليم الدولة". كما يعرفها "بيرجس" (Burges) بأنها السلطة الأصلية المطلقة على الرعايا من الأفراد وعلى جميع اتحادات الرعايا الاجتماعية وهذه السلطة عليا في كل الشؤون الداخلية والخارجية، فالاتفاقات والمعاهدات الدولية ليست ملزمة لها، فهي إذا تطيع الأعراف والقواعد الدولية، ولكنه حتى تصبح الحكومة العالمية واقعا حيويا، لا تستطيع قوة على الأرض أن تفرض الطاعة على الدولة ككيان أعلى.

I- خصائص السيادة:

تتميز السيادة بخصائص متنوعة ومتعددة تتمثل في أنها:

1. شاملة: أي تنطبق على جميع مواطني الدولة وعلى المقيمين على أرضها.
2. غير قابلة للتجزئة: بمعنى أنه لا يمكن أن يكون في الدولة أكثر من سيادة واحدة لأن تجزئتها يعني القضاء عليها.

[1]- بن عامر تونسي: قانون المجتمع الدولي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص: 80.

3. غير قابلة للتصرف: أي عدم جواز التنازل عنها، لأن الدولة التي تتنازل عن سيادتها تفقد ركنا من أركان قيامها، وتنقضي شخصيتها الدولية باعتبار السيادة (إرادة) فلا يمكن فصلها عن صاحبها[1].
4. دائمة: فلا تخضع للتساوم، وإذا احتلت دولة إقليم دولة أخرى، تبقى السيادة للدولة مالكة الإقليم شرعا. وهنا تبقى السيادة كامنة.

وهنا يجدر بنا التمييز بين السيادة القانونية والسيادة السياسية، فالأولى تعني السلطة في إصدار القوانين وتنفيذها، وتمتعها بهذه السلطة، ويكون لها الحق في معاقبة كل مخالف لتلك القوانين. أما الثانية، أي السيادة السياسية، فيقصد بها "الشعب" الذي يقوم باختيار من يمارس السيادة القانونية باعتباره المعبر عن الإرادة الشعبية[2].

إلا أن هناك رابط بين الإرادة الشعبية وسيادة الدولة المطلقة على الفرد، فهي مسألة أثارت في الفكر السياسي الحديث الكثير من الجدل، إذ تعتبر السيادة مفهوما قانونيا سياسيا ارتبط بوجود الدولة الحديثة، وأصبح أحد أهم خصائصها الرئيسية، وعندما نصف الدولة بحق السيادة فإن لها وحدها القوة والسلطة في إنشاء أي تنظيم سياسي أو اجتماعي، بما في ذلك القمع والإكراه لفرض سيطرتها على الإقليم، وحماية حدودها، وتأمين ترابها، والدولة هي المنوط بها بأن تتفاعل مع المستجدات الدولية الخارجية، وبناء هياكلها الداخلية، فلقد كانت الدولة في أوربا يسيطر عليها الملوك إذ نجدهم يرددون شعار (الدولة أنا)، و يرون أن حق إصدار القوانين التي تخضع لها رعاياهم هو حق منفرد بدون قيد أو شرط، ومع ظهور الموجات التحررية، والأفكار الثورية والوعي السياسي، وبروز النخبة أصبح هذا المفهوم يتراجع دوره في أوساط الفاعلين السياسيين، وغير بمفهوم بديل عنه، وهو مبدأ السيادة العامة. ويرتبط مفهوم السيادة بمفهوم الاستقلال والحرية والإرادة، ولذلك يعد الاستقلال السياسي شرطا لازما لتمكين الدولة الوطنية من ممارسة مظاهر سيادتها

---

[1]- أحمد وافي: النظرية العامة للدولة والنظام السياسي الجزائري في ظل دستور 1989، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1992، ص: 29.

[2]- السعيد بوشعير: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993؛ ص: 111.

على الصعيدين الداخلي والخارجي، «ولهذا فإن السيادة ظهرت لأول الأمر كمبدأ سياسي يهدف إلى توكيد سلطة الملوك في مواجهة أمراء الاقطاع في الداخل، وكذا تقرير عدم خضوع الملوك لسلطة البابا والإمبراطور على مستوى خارجي»[1].

إذن يفترض في السلطة السياسية التي تجسد إرادة الدولة وتمارس مظاهر السيادة باسمها أن تكون مستقلة وموحدة وفي وضع يمكنها من فرض إرادتها وسيطرتها في الداخل وهيبتها واحترامها في الخارج. والتعامل بنية وقصد التكافؤ مع الدول الأخرى التي لها مصالح مشتركة اقتصادية أو سياسية أو إقليمية.

فلقد كان مبدأ "السيادة" في الفكر السياسي الحديث يجسد كل معاني الكرامة الوطنية والحرية والاستقلال، ويمثل السلطة العليا على الإقليم وسكانه، وإذا أردنا فهم مفهوم "السيادة" لابد لنا من أن نرجع إلى فكرة السيادة لدى "بودان" (Bodin) الذي أبدع نظرية للسيادة تتضمن تفصيلا لخريطة مفهوم السيادة.

ولو رجعنا إلى الوراء قليلا لوجدنا أن فكرة السيادة، إنما هي تنظيم لسلطة في الفقه الدستوري الحديث، كان له الجذور الأولى في الفقه الفرنسي أثناء بروز الصراع السياسي بين الملوك والامبراطورية ومحاولة الانفصال والاستقلال السياسي، وظهور السيطرة الواضحة للبابا على الحكام المسيحيين.

إذن كانت "السيادة" ذا مبدأ رئيس في الصراع حول السلطة السياسية في الفكر الغربي، وبالنسبة للسيادة بمفهومها الحديث والمعاصر فلها ارتباط وثيق لا يمكن تجاهله بالدولة وسلطة الدولة لذلك إن الدولة فقدت شرعيتها وسلطتها، بل وسيادتها فهي عندها قد فقدت استقلالها الوطني، فنجد بعض الدول قد تخضع للاحتلال الأجنبي والاستعمار المباشر مما قد يفقدها استقلالها وسيادتها، وتاريخ العلاقات الدولية شهد على مثل هذه الحالات والتي يمكن تصنيفها إلى حالتين: أما الأولى فتشمل في الدول "الفاقدة السيادة" وذلك لخضوعها للاحتلال المباشر ولدول أخرى "ناقصة السيادة" والتي تخضع للحماية

[1]- راجع: في شرح تطور فكرة السيادة الداخلي، "الدولة العصرية" لصاحبه "جيليناك جورج"، ج2، 1913م، الترجمة الفرنسية، ص: 72 وما بعدها.

والانتداب أو الوصاية أو التبعية السياسية، إذن تكون السيادة بهذا المعنى: «وجوب احترام الاستقلال الوطني، والسلامة الاقليمية لكل دولة، وعدم جواز التدخل في شؤونها الداخلية»[1].

وإذا كان مفهوم السيادة يرتبط بمفهوم الدولة، فإنه ومع بداية القرن السادس عشر وصلت فكرة الدلة كفكرة قانونية إلى مستوى مقبول من النضج بعدما ساهمت في ذلك عدة عوامل سياسية واجتماعية مختلفة ساعدتها على أن تتحرر من رواسب العهد الإقطاعي فأصبحت السيادة ميزة أساسية في الدولة وجزء من شخصيتها.

وبغرض إبعاد الحضارة الفرنسية عن خطر الحرب الأهلية والتفرق في المجتمع اندثرت السيادة المطلقة، لتحل محلها السيادة المقيدة، وكان "جون بودان" قد بين ذلك عام "1576" «إذ ولمواجهة التحدي سواء بالنسبة لإضعاف سيادة الدولة أو لإثارة الفوضى تحت قناع الدين، فكان بودان يردد أن من يملك مباشرة السلطة العامة يعتبر سيدا، وكان الملك في فرنسا، هو العنصر الوحيد الذي يملك مباشرة السلطة كلها فكان سيدا»[2].

وإذا كان ارتباط الدولة بالسيادة ارتباطا مطلقا فإن للسيادة عدة خصائص نذكر منها:

أ. أنها مستمرة طالما بقيت الدولة متمتعة بشخصيتها القانونية، وبالتالي فإن السيادة تزول في حالة واحدة وهي فقدان الدولة لشخصيتها القانونية والدولية كالاندماج في دولة أخرى أو التجزئة إلى عدة وحدات سياسية يكون لكل منها سيادته الوطنية الخاصة.

ب. إن أي نوع يربط دولة ما بدولة أخرى هو وحده الذي ينهض دليلا قاطعا على انتقاص سيادتها، ونجد في حالات معينة تجزئة السيادة إلى إقليم بين دولتين، كحالة

---

[1] - أحمد درويش: التطورات الدولية الراهنة ومفهوم السيادة الوطنية، سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، العدد 85؛ 1994، ص: 3.

[2] - عمار بوحوش: تطور النظريات والأنظمة السياسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2؛ 1984، ص: 129.

السيادة السعودية الكويتية المشتركة على المنطقة المحايدة بينهما، وكذا بروز السيادة المشتركة على البحار التابعة إقليميا لدولة أو لدولة أخرى.

ج. ترتبط السيادة ارتباطا وثيقا بدرجة وحدود الاستقلال السياسي للدولة، فالاستقلال هو الذي يتيح لها إعمال مظاهر هذه السيادة سواء داخل إقليمها، أو في إطار علاقتها المتبادلة مع غيرها من الدول، «فالدولة قد تكون مستقلة قانونا ولكنها عاجزة عن إشباع احتياجات مواطنيها، مما يعرضها لضغوط وتأثيرات بعض الدول الأخرى، الأمر الذي يجعل استقلالها منقوصا، وبالتالي تعجز عن مباشرة بعض مظاهر سيادتها»[1].

وللحديث عن السيادة كمفهوم عام ننتقل إلى الحديث عن السيادة في ظل الدولة الإسلامية، إذ بدأت مع المسلمين ومنذ الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة عام "622م" وبعدها في عهد الخلفاء الراشدين والتابعين من بعدهم، إذ كانت السيادة في الدولة الإسلامية بصفة دينية باسم الخلافة. ووصل المفهوم في تطوره إلى غاية عهد بني أمية ليصبغ بصبغة إلهية في الفترة الممتدة من العهدة العباسية. وتبقى السيادة من منطلق ديني إسلامي و مؤسس في القرآن والسنة. «وقد اعترفت دولة الاسلام مبكرا بوجود إرادة عامة غير إرادة الأفراد، إذ أن الأمة كانت تمثل مركز السيادة الحقيقي المكلف باختيار وتعيين أو انتخاب الخليفة الذي سيعمل بعد ذلك وكيلا عنها في إدارة شؤونها»[2].

إن السيادة تتمثل في أمر الدولة المطلق في وضع القوانين أو ما سماه "بودان" بـ (سلطة التشريع)، إذ يعود الأمر في وضع الصفات الأساسية للسلطة المخولة قانونا لأن تفعل ذلك، وهي سلطة الدولة الدائمة والمطلقة. إذ تقوم بصك العملة، وفرض الضرائب، وعقد المعاهدات بينها وبين الدول، وإعلان الحرب. كل ذلك هو من امتيازات السياسية والقانونية. فـ"بودان" يبين علاقة الحاكم إنما هي من القانون الطبيعي المسير عبر سلطة عليا تعلو فوق سلطته ألا و هي سلطة الرب. إذ هنا يتقيد الحاكم بالسلطتين العلويتين

---

[1]- عبد العزيز سرحان: مبادئ القانون الدولي العام، القاهرة، دار النهضة العربية، 1980، ص: 463.

[2]- مقال السيادة: جدلية الدولة والعولمة، للمؤلفة ليلى حلاوة، ومقال: المسلمون والديمقراطية الأمريكية ومع أو ضد؟ للمؤلف: مقتدر خان، تر: بشير بن فهمي.

«وكان يقول بأن السيد "صاحب السيادة" لا يستطيع أن ينتزع الملكية الخاصة من أي فرد في الدولة، كما اعتقد بوجود حدود تتعلق بسلطة فرض الضرائب»[1].

ويبدوا أن النظرية الخاصة بمفهوم السيادة والمرتبطة بسلطة الرب قد اتخذها بعض الملوك ذريعة للبقاء في الحكم باسم الرب، ذلك ما بينه التاريخ في عهد هنري الرابع، ولويس الخامس عشر. وقد عبر لويس الخامس عشر عن هذه النظرية في قوله: "نحن لا نملك عرشنا إلا من ا ".

ويبدوا أن السيادة مع "جروتيرس" الذي يعتبر رائد القانون الغربي والطبيعي، فإنها تتطور بتطور المجتمع المدني والمجتمع الدولي، ولها الصلة المطلقة بالحاكم وعليه أن يسايرها حسبه، ووفق القانون الطبيعي المنبثق هو الآخر من قانون إلهي. «فهو بعد أن عرف السيادة بأنها سلطة مطلقة لا تخضع للرقابة القانونية من جانب شخص آخر، فرق بين مالك عام للسلطة ومالك خاص، فالأول هو دائما للدولة، بينما الثاني فقد يكون شخصا أو عدة أشخاص (Souvevain)»[2].

وبعد السيادة التي جاء بها "جورتيوس" كان "لتوماس هوبز" هو الآخر أن انطلق إلى مفهوم السيادة، لكن بخلاف "جورتيوس" إذ نظر إليها من طبيعة إنسانية تخرج من صلب البشر، أما في القرن الثاني عشر فقد نادى "جون جاك روسو" بسيادة يضعها الشعب والإرادة الشعبية العامة تنتج من القانون الإنساني، وبمصدر اجتماعي يبني السيادة على الحرية والاستقلالية التامة في الرأي والتعبير ولتكريس دور الشعب في الدولة وفي سيادة الدولة. «بالإرادة العامة للشعب وللأمة، وهذه الإرادة هي التي تراقب الحاكم تمهيدا لإعلان مسؤوليته في حالة خرقه للقانون»[3].

[1] - أنظر: ساير داير عبد الفتاح: نظرية أعمال السيادة، مطبعة جامعة القاهرة، مصر، 1955، ص: 22، والسيد صالحي: العولمة والسيادة الوطنية المستحيلة، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص: 17- 19.
[2] - إبراهيم موسى: معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص: 84.
[3] - ليلى حلاوة: المقال السابق (جدلية الدولة والعولمة)، مذكور ص: 43.

ومع بروز الثورة الفرنسية عام "1789م" كان الانفصال الكلي لسيادة تقليدية ملكية وحل محلها المفهوم الجديد للسيادة الجمهورية، الذي تغنى به "جان جاك روسو"، وأصبح حقيقة يعيشها الشعب الفرنسي وحقا مشروعا بلا قيود لكل الشعوب.

وإذا كان مفهوم السيادة يحمل تعبيرين مختلفين بين السيادة القانونية والسيادة السياسية، فالأول هو من صنع القانون، أما الثاني فهو من الشعب والجمهور. ويبقى دور الدولة في أن توحد الوجهتين لبناء علاقة وثيقة بين السيادة القانونية والسيادة السياسية. «على أنه في النظام الديموقراطي النيابي المتاح الآن تكتسب العلاقة بين هذين الصنفين أهمية بالغة، فالأخيرة هي التي تقوم باختيار الأولى، وتصبح السيادة القانونية هي التي تنفذ إرادة السيادة السياسية»[1].

إذن يتحدد دور ومضمون السيادة السياسية على أساسين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي، أما الأول فالسيادة دليل واضح وجلي على الاستقلالية المطلقة لأي دولة من الدول، ويتحدد ذلك في وظيفتها الطبيعية المتمثلة في سن القوانين والنصوص التشريعية وتشكيل السلطة السياسية بمختلف تياراتها الحزبية، وتنظم شؤون الدولة الداخلية منها، أما الدور السلبي للسيادة فيتحدد بالتبعية لأي دولة من الدول الأجنبية، ويبقى الدور الإيجابي يتحدد في: «نطاقها الخارجي وفق مضمونها الإيجابي في قيامها بإبرام المعاهدات، وتوقيع الاتفاقيات والانضمام للمعاهدات. أما المضمون السلبي بامتناعها عن القيام بأعمال تعارض مصالحها الخارجية وتهدد كينونتها واستمرارها»[2].

يكون للسيادة وجودا إذا كانت تتصف ببعض الخصائص والمميزات:

I- الإطلاق: وتعني أن لا سلطة أعلى منها في الدولة، فهي بهذا أعلى صفات الدولة. وعلى المواطنين تقبل القوانين وإطاعتهم لها. «ومعنى ذلك أن هناك قيودا على

---

[1] - محمد علي محمد: دراسات في علم الاجتماع السياسي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، مصر، 1977، ص: 201.

[2] - ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1962، ص: 42؛ 43.

سيادة الدولة المعاصرة، أهمها مبدأ سيادة القانون التي تحولت بمقتضاه من دولة استبدادية إلى دولة قانونية»[1].

II-العمومية والشمولية: أي تنطبق على جميع المواطنين في الدولة والاستثناء الوارد يكون وفق مبدأ المعاهدات الدولية.

III- عدم إمكان التنازل أو التحويل: وإذا كان ذلك ممكنا فيعني أنها فقدت ذاتها وقتلت حيويتها.

IV- عدم إمكان التقسيم: «وتعني أن لا يوجد في الدولة الواحدة سوى سيادة واحدة مهما كان شكل التنظيم الدستوري والإداري لها»[2].

يمكن القول إلى حد ما - بأننا خلصنا إلى مفهوم السيادة بالتقريب الممكن وحددنا بعض المفاهيم القريبة منه والمتميزة عنه.

وسنتطرق إلى السياق التاريخي الذي ترعرعت فيه نظرية السيادة، من منظور الفكر اليوناني، وبعده في الفكر الغربي، ثم نصل بمفهوم السيادة إلى الفكر الإسلامي، أما في الفكر اليوناني فاهتدينا إلى أفلاطون وأرسطو وبعض الفلاسفة اليونان، وفي تطورها عند الغربيين أخذنا "جون جاك روسو" وبعض الفلاسفة الآخرين وكان تأثير ذلك جليا في فكر الغرب على العرب والمسلمين نتيجة احتكاكهم بالحركات السياسية والوطنية الغربية، وأخذهم مبادئ وأفكار عنها كالحرية والديموقراطية والتحرر. كل ذلك كان له الصدى الواسع في إرساء السيادة في الفكر الإسلامي، وظهور الصحوة ونجد من بين المفكرين المسلمين "جمال الدين الأفغاني"، وغيره ممن تشبعوا بروح الصحوة الإسلامية وبروزها في الأفق.

---

[1] - هارولد لاسيكي: أصول السياسة، ج1، تر: محمود فتحي عمر وإبراهيم لطفي عمر، دار المعرفة، القاهرة، (د.ت)، ص: 98 وما بعدها.

[2] - راجع: محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص: 416؛ 417، ومحمد علي محمد: دراسات في علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص: 198؛ 199.

وللحديث عن السيادة وتطور مراحلها لابد من مراعاة التسلسل الزمني والتاريخي فيها بدءا بتطورها في الفكر اليوناني باعتباره يعبر عن ميلاد "مفهوم السيادة العقلي" عبر ما جاء به "أفلاطون وأرسطو".

المطلب الثاني: فكرة السيادة في الفكر اليوناني

أ. أفلاطون – ب. أرسطو

انتقل الفكر اليوناني القديم بمفهوم السيادة عبر مرحلة تشكّل الفكر الفلسفي اليوناني باعتباره مرحلة ضرورية لكل مجالات المعرفة مهما تنوعت أشكالها، وارتبط وجودها بوجود الدولة المثلى في اليونان كدولة الفضيلة، ودولة العدالة ودولة الديموقراطية، ويتحدد مفهوم السيادة والدولة بمفهوم السلطة باعتبارها ظاهرة اجتماعية تولد مع المجتمع وتتأثر بعوامله الداخلية والخارجية والمحددة بعناصر وثوابت كعنصر الأرض، أو الإقليم الجغرافي وعنصر السكان، وعنصر السلطة التي تمارس سيادة الدولة. «فيبقى عنصر السلطة أساسيا في تكوين الدولة، وتحقيق أهدافها. لأنها أبرز الظواهر الاجتماعية الإنسانية منذ العصر القديم»[1].

وإذا تحدثنا عن الفلسفة اليونانية، فإنها لا تشكل موضوعا مستقلا بذاته فلها لوازم تربطها بالفكر السياسي، تقتضيه ضرورة بناء الدولة، وإذا أردنا التكلم عن مفهوم السيادة عند اليونان بشكل جلي وواضح، فإننا سنتطرق إلى معالم حياتهم السياسية المؤثرة على المجتمع اليوناني آنذاك وخاصة السياسية منها.

[1]- أنظر: محمد طه بدوي، أصول علم السياسة، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1965، ص: 42؛ 43.

«وقد تناول أفلاطون موضوعات تتعلق في أغلبها بالسؤال عن أحسن نظم الدول وعن العلاقة بين السلطة والقانون، وبين القانون والطبيعة، كما تناولت أعماله الصفات الحميدة التي يجب أن تتوفر في المواطن»[1].

كما حدد "أفلاطون" صفات الدولة وفضائلها كالشجاعة والعدالة والحكمة، وأن تشبه الدولة بالحكمة. وطالما أن الدولة تقع في هذا التصنيف، يمكن لها أن تتوسع – جغرافيا- ما دام هذا التوسع لا يقيد وحدتها، دون أن تتجاوز هذا الحد[2].

لقد كانت المدينة هي محور الحياة السياسية عند اليونان وهي تمثل ما يعرف اليوم بـ"الدولة".

وكانت تلك المدينة تمثل مجتمعا سياسيا متكاملا، يشتمل على كل النشاطات التي تتحدد في ضوئها الحياة السياسية في أثينا، «وعرفت الحياة السياسية حينئذ كثيرا من المفاهيم السياسية المتداولة اليوم كالمساواة السياسية، والحرية السياسية، وفكرة القومية كرباط روحي بين أفراد الشعب اليوناني»[3].

ويبدوا أن تصور السياسة والحياة السياسية يتجلى في كمال الدولة وكمالها لن يتم إلا بجعل فئات الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصنّاع والحاكمين والمحكومين يؤدون أعمالهم. إذن فالمشاركة في الحياة السياسية كانت لطبقة دون أخرى، أو ما يسمى بطبقة "المواطنين الاحرار"، وصفة الحرية اتصف بها اليوناني دون البربري، والسيد دون العبد، وكلهم يخضعون لقانون عادل.

إن ذروة النزاع الحاصل في أثينا آنذاك حول السلطة بين النبلاء وبين الشعب والسلطة، ولّد فرحا جديدا نتج عنه وجود خلافات جوهرية على حكم السلطة والذي ظهر

---

[1]- إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1973، ص: 24.

[2]- الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية، د. أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان (د.ط)، 1998، ص: 229.

[3]- إبراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، (د.ط)، 1973، ص: 4.

معه "مشكل السيادة" بين الطبقات الحاكمة والمحكومة، الغنية والفقيرة، على حد سواء، أي بين "الأوليغارشيين" و"الديموقراطيين" ذلك الصراع أدى إلى تفعيل الحركة السياسية في اليونان، وهذا ما سنتطرق إليه في الفكر السياسي اليوناني.

1. أفلاطون (**Plateon**)؛ (**427- 347**)، (ق- م):

لقد ذهب "أفلاطون" إلى القول بأن: «أول جهود الفيلسوف يجب أن تنصرف إلى وضع الأخلاق والسياسة في قالب علمي واحد، إذ أنهما متلاقيان، ففي ذلك تخليص السياسة من شوائب الواقع وربطها بالقيم الخالدة الأبدية التي تبتعد بها عن تقلبات الزمان ومضاربات المستقبل»[1].

وما دامت الدولة عند "أفلاطون" هي محور حركة المجتمع، فقد كانت عندئذ هي الاجتماع الطبيعي الناتج عن تعدد حاجيات الإنسان، وعجزه عن تحقيقها منفردا، ولا تحقق الحاجيات الإنسانية التي تعبر عن ماهيتها إلا فيما كانت بناء على ذلك هي أساس تجسيد مواطنة الإنسان وتحقيق كينونته، ومما يفهم من مدلول السيادة الذي يقصده "أفلاطون" ليست سيادة نظام أو سلطة متجسدة في شخص معين كالملك، ولكنها سيادة مبنية على أساس تشريع قانوني نابع من إدارة جماعية.

إن السيادة الحقيقية عند "أفلاطون" هي تلك السيادة الناتجة من صنع الأفراد من تسيير حياتهم بمفردهم خارج إطار الدولة، مما يدفعهم للخضوع لها.

فالحديث عن السيادة يؤدي بنا إلى الحديث عن السياسة في الفكر الأفلاطوني بعيدا عما كان ينتهجه أسلافه من المفكرين إذ نجده يقول: «إن علم السياسة يجب أن يحدد القوانين المثالية. ولذلك فهو جزء لا يتجزأ من الفلسفة، ولم تكن السياسة في يوم من الأيام علما إلا إذا ما أصبح الفلاسفة ملوكا»[2].

---

[1] - إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: 25.

[2] - المرجع نفسه، ص: 26.

إن السياسة الأفلاطونية تتجلى في العدالة الفردية والجماعية وهي تكون عنده وحدة لا تتجزأ، كما أن لجوء الدولة إلى الاستبداد في السياسة أمر لا مفر منه يمارس على الإنسان ولكنه ليس استبدادا مطلقا، وإنما هناك حرية تكلفها الدولة لبعض مواطنيها على أن يكون هناك تناسب بين الاستبداد والحرية. وتلك هي السيادة بالمفهوم الأفلاطوني إذ هو يقول: «في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء لا حصر لها»[1].

يعرض لنا "أفلاطون" أسس الدولة ومكوناتها فيرى أن الفكر والعقل يتميز بهما الإنسان وبهما تنشأ القوانين وتسير الدولة، ويشترط في ذلك وجها آخر لسيادة الدولة يتجلّى فيما يسميه "أفلاطون" بالفيلسوف الحاكم.

أي أن السيادة في نهاية المطاف هي سيادة العقل، باعتباره وحده قادر على تحقيق العدالة التي استهل بها "أفلاطون" الكلام في الجمهورية، وانطلق منها في عرض آرائه، ولا تكون السيادة براي "أفلاطون" إلا بالعدالة، والعدالة ليست هي المساواة، بل هي ذلك التوازن بين الطبقات. «فهو بنى كل دولته على بناء اجتماعي طبقي تسلسلي صارم إذ يتدرج من الأعلى الى الأسفل، أي من الفلاسفة وينتهي إلى المزارعين، وكل طبقة من هذه الطبقات تتميز بفضيلة معينة»[2].

وهكذا فقد اتجه "أفلاطون" إلى استنباط السياسة من فكرة العدالة ليقيم في النهاية علم السياسة. «ولم يكن هذا العلم عنده مجرد وصف للظواهر السياسية، ولكن كان يمثل دراسة أصولية للمبادئ والنظريات المتعلقة بالحكم»[3].

فلقد كان لهذا الاتجاه تأثير كبير في الفكر السياسي الذي تدفق بعد "أفلاطون"، وبناء على أقسام الثلاثة لذاك فطبقات المجتمع ثلاثة هي: طبقة الحكام، طبقة الجند، طبقة العمال، وهم يقابلون الأنفس الثلاثة (العاقلة والغضبية والشهوانية)، وتقابلها فضائل ثلاثة:

[1]- أفلاطون: الجمهورية، تقديم: الجيلالي اليابس، ترجمة غير مذكورة، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص: 70.
[2]- إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص: 45.
[3]- إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: 26.

(الحكمة، الشجاعة، العفة)، ومن هذا التباين تبرز ثلاثة وظائف: (وظيفة إدارية، وظيفة دفاعية، وظيفة إنتاجية).

فيضع "أفلاطون" شروط النظام المتكامل إذ المشكلة فيه تكون عبر «المشكلة المركزية في الجمهورية، وهي مشكلة العدالة، الفردية أو الجماعية، فهما سواء. فالاستناد إلى العدالة يتيح استبعاد وجهات نظر المنفعة أو المصلحة أو اللياقة»[1].

والعدالة بمنظور أفلاطوني ليست إلا لفائدة الأقوياء القائمين بالحكم، لأن أي قانون يسن من طرف الدولة أو الحكومة إنما يخدم مصالح الحكام، والذي يخالفها يحل به العقاب، فالعدالة تكون من صالح النظام، وأن العادل يصيبه الضرر، فهم يحبون ذلك لا حبا للعدالة، ولكن خوفا من أن يصيبهم الظلم.

انطلاقا مما سبق ذكره فإن الترتيب الهرمي الذي جاء به "أفلاطون" وهو أن يضع الدولة "المدينة" تحت سيادة العقل والحكمة كما يسود العقل جسم الإنسان، «فهي سيادة القوة المصحوبة بالتعقل والعلم والسياسة والمهارة التي تمكن من تحقيق المدينة الفاضلة»[2].

يقول "افلاطون": «ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً جادين متعمقين، ومالم تجتمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، ومالم يحدث في جهة أخرى، أن قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين عن إدارة شؤون الدولة - ما لم يحدث ذلك كله- فلن تهدأ يا عزيزي "جلوكون" حدة الشرور التي تصيب الدولة»[3].

[1]- جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، ج1، تر: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2010، ص: 49.

[2]- أفلاطون: الجمهورية، مصدر سابق، ص: 192.

[3] - France frago, les grands cour ants de la penceé politique édition Armon. Colin. Paris, 1989, p.10.

إذن "أفلاطون" ربط علاقة الإنسان بالمدينة، فمتى تكون المدينة يكون الإنسان ويكون التجانس والتجمع السكاني، وتكون مقسمة إلى ثلاث طبقات يسكنها ضرب من الكمال. «فالأولى هي طبقة الرؤساء وفضيلتهم الخاصة هي الحكمة، والثانية هي طبقة المساعدين أو المحاربين المتصفين بالشجاعة، والثالثة هي طبقة الحرفيين أو المزارعين، من أصحاب العمل والعمال على حد سواء»[1].

إذن من خلال عرضنا لجوانب من البناء السياسي الأفلاطوني أن السيادة لم يكن لديها تصور بارز وذا استقلالية مطلقة، بل نستطيع تبيانه من خلال تبعنا لم لمختلف أهرام وطبقات الدولة المدينة التي أشار إليها ووضحها في الجمهورية، فمن يتتبع الفكر السياسي الأفلاطوني والذي يعزوه الطابع التنظيري والتأسيسي للفكر السياسي من حيث السياسة والأخلاق ومشكلة العدالة والحرية وكل ذلك ينصب وفق النظرة الوجودية والمعيارية للدولة.

من هنا نصل إلى القول بأن الفكر السياسي اليوناني على وجه العموم لم يتوقف عند "أفلاطون"، بل استمر تطوره عند "أرسطو" وذلك ما يجعلنا نهتدي إلى مفهوم السيادة عند هذا الأخير ومراحل تطورها بدءاً من "أفلاطون" ووصولاً إليه.

2. أرسطو: **(Aristote) (384- 322).**

يشكل الفكر السياسي لـ"أرسطو" نموذجاً خاصا به - رغم ما أخذه عن "أفلاطون" إذ بنى لنفسه فكراً متميزاً يختلف عن فكر أستاذه من حيث الجوهر، ومن حيث الغايات التي كان يهدف إليها كل منهما، ذلك أن "أرسطو" يرجع في تصوره إلى الدولة وفي بنائها إلى العلاقات الطبقية بين الجنسين، وإلى التجربة التاريخية بمراحل تطورها سواء أكان ذلك في الحياة الاجتماعية أو السياسية.

فلقد ركّز "أرسطو" على جوهر الدولة في القانون والنظام، دون أن يتخلى عن فكرة الفضيلة فالدولة عنده وسيلة لنشر الفضيلة وتحقيق الخير العام، وليست غاية بحد ذاتها

[1]- جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 52.

ووجود الدولة عنده لا يكون إلا بشرط وجود الدستور، وذلك الدستور عليه أن يحضا برضا الجمهور أو بموافقة العامة عليه، وللدستور أشكال تتجلى في:

1- الدستور الملكي: الذي يعطي صلاحيات واسعة للملك في تسيير شؤون الدولة.
2- الدستور الأرستقراطي: الذي يتيح للمواطنين وحدهم فرصة المشاركة السياسية في حياة الدولة.
3- دستور الديموقراطية المعتدلة: حيث توضع الحكومة بيد الطبقة الوسطى[1].

إن منطلق الفكر السياسي لـ"أرسطو" إنما هو منطق واقعي عايشه ولاحظه، فكانت نظرته عن تجربة لا عن حدس فلسفي أو سياسي، وعبر فكره السياسي نلمح تصوره لمعنى السيادة من واقع الإنسان ومن طبيعة البشر، وتلك الأخلاق جعلت من قدراتهم متفاوتة ذلك ما نجد "أرسطو" يعبر بقوله: «في الكائن الحي توجد سلطة تشبه سلطة سيد وسلطة حاكم معا، النفس تسلط على البدن كسيد على عبده، والعقل على الغريزة كحاكم، كملك، وإذن فبديهي أنه لا يستطاع إنكار أن يكون من الطبيعي ومن الخير للجسم أن يطيع النفس وللجزء الحساس من ذاتنا أن يطيع العقل والجزء العاقل، وإن المساواة أو انقلاب السلطة بين هذه العناصر المختلفة يكون شرا للجميع»[2].

يرفض "أرسطو" الطغيان السياسي، والحكم "الأوليغارشي" أو حكم القلة، ويجد أن أساس الاستقرار الدستوري يكمن في قوة مؤيدي الدستور على حساب معارضيه من المواطنين.

هذا ما أسس لمشاركة المواطن في شغل المناصب العامة التي عرفتها دولة أثينا.

ولا يقتصر "أرسطو" على الإشادة بمكانة الدولة وكونها تتكون من الأسر وليس من الأفراد معتبرا إياها غاية لا وسيلة وكلا يتجاوز الأفراد بل ويهتم بأنظمة الحكم وأنواعها ليتعرض من خلال ذلك إلى مفهوم السيادة بشكل أكثر وأوضح.

---

[1] - ربيع ومقلد: موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، ج1، الكويت، (د. ط)، 1993- 1994، ص: 319؛ 320.
[2] - أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب ا لمصرية، القاهرة، 1924؛ ج1، ص: 177.

إن الإنسان بنظر "أرسطو"، حيوان سياسي، وهو يتميز عن الحيوانات الأخرى بانتمائه إلى دولة – المدينة، "Une Polis "، ويعتبر "أرسطو" هذه المدينة عبارة عن حضارة كان من نتائجها أنها شملت عدة مراحل كما يلي: «الأسرة، القبيلة، القرية، المدينة، ومن جهة أخرى، فـ"المدينة" "La Cité" بنظره، هي "الدستور" " La Constitution". وأن الدستور يخلق الدولة، إلى درجة أنه إذا تغير الدستور، فإنه يمكن التساؤل ما إذا كانت الدولة بقيت هي هي»[1].

ظلت الأفكار السياسية تفعل فعلتها في مراحل تطور الفكر السياسي، على أن فكرة الدولة عند "أرسطو" والأساس الدستوري للدولة، والأساس السياسي، كلهم كانوا محل اجتهاد سياسي واسع، ولإقامة المدينة وإعداد الدستور تساءل "أرسطو" عن نوع الدستور وأنواع الحكم في ظل بناء الدولة أو المدينة. فوصل «إلى التقسيم المشهور ذي الستة دساتير للنظرية الأولى لنظم الحكم بأشكالها الثلاثة الصحيحة وهي: الملكية والأرستقراطية والبولوتي "La Politie"، وأشكالها الثلاثة الخاطئة، وهي: حكم الطغيان و"الأوليغارشية" والديموقراطية»[2].

إن "أرسطو" بهذا يبرز قيمة هذا النظام السياسي ويحدد أبعاد المدينة المثالية ويبين شكل المجتمع السياسي، الذي يبدو الأفضل والأوحد، ولا يكون ذلك إلا بالحرية السياسة بين الحاكم والمحكومين بوجود الفضيلة.

إن الدولة المثلى عند "أرسطو" هي جمهورية أرستقراطية، يكون فيها المواطنون وحدهم أصحاب الحق في المشاركة السياسية. أما المواطنون فهم الأحرار البالغون من الذكور، ولهم وحدهم الحق في المشاركة السياسية، أي تولي شؤون السلطة. وهنا نعكف على طرح التساؤل الآتي:

ما هو الحكم الأرستقراطي؟ و هل حقق العدالة الاجتماعية في دولة أثينا؟.

1- جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 60.

2- إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: 72.

1. الحكم الأرستقراطي: وهو حكم الأعيان أو الأقلية الفاضلة العادلة التي تتكون من المثقفين وأصحاب المؤهلات والقدرات التي تؤهلهم للحكم، ويكون هؤلاء الناس من أحسن الناس وأفضلهم بصورة مطلقة وليس بصورة نسبية، وهذه الطبقة عليها أن تحقق مفهوم السيادة بامتياز قصد تحقيق الخير الأسمى والسعادة لكل الفاعلين في العمل السياسي. يقول "أرسطو": «سميت كذلك إما لأن السلطة هي في أيدي الأخيار، وإما لأن السلطة لا موضوع لها إلا الخير الأكبر للدولة وأفراد الجماعة»[1].

ويستحسن "أرسطو" الجماعة التي «تؤمن استقرار الدولة وتظل مخلصة للقوانين، وهي لا تعمل من أجل مصلحتها وحدها، بل من أجل مصلحة جميع المحكومين، إنها إذن الطبقة المؤهلة سلفاً على نحو ممتاز لإدارة الشؤون العامة»[2].

لكن يحذّر "أرسطو" من سوء النّية في توجه هذه الأقلية إلى البناء المادي وإهمالها لمصالح المجتمع، وهي عندها قد تتحول إلى أقلية أوليغارشية" ينصب عملها حول المصالح الذاتية و"أرسطو" لا يحبذ هذا الحكم، ونجده كما يقول: «"الأوليغارشية" لا موضوع لها إلا المنفعة الخاصة للأغنياء»[3].

ويحاول "أرسطو" أن يوفّق بين المبدأين في الحكم السياسي بين المبدأ الديمقراطي والمبدأ الأرستقراطي ويفوض رأي الأكثرية، ويربط سيادة الفئة الحاكمة بمدى قدرتها على توفير العدل والخير الأسمى في المجتمع.

غير أن واقعية "أرسطو" تدفعه إلى الاعتراف بأن الحاكم العادل القادر على إسعاد رعاياه، نادر الوجود، أو أنه لا يوجد إطلاقا، وبذلك يتحول هذا النظام من نظام فاضل

[1] - ماجد فخري: قادة الفكر، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1958، ص: 130.
[2] - جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 63.
[3] - أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية بالرياض، دار الكتاب العربي، بيروت، ص: 20.

عادل إلى نظام استبدادي جائر، لأنه يتعارض مع مصلحة المجتمع، ولذلك لابد من اللجوء إلى حكم آخر وهو:

2. الحكم الديموقراطي: وهو حكم الشعب أو حكم الأغلبية، وهذه الأغلبية هي التي تشكل الطبقة الفقيرة من المجتمع، ونجد "أرسطو" يعالج أنواع السياسة العملية. «وخصوصاً ما يسمى منها بـ"الديموقراطية" و"الأوليغارشية"، ويطلق عليهما معاً "النظرية الثانية للحكم" وبعد وصف نظام "البولوتي" "Polotie"، بأنها أكثر أنواع الحكم صلاحية لمعظم الدول»[1].

وهنا يرى "أرسطو" بأن أفضل أنظمة الحكم هو النظام الديموقراطي لأنه يعطي فرصاً متساوية بين الجميع ويكون فيها التمثيل على حساب العدد لا على حساب الانتماء، إذ يكون أساس هذا الحكم هو الحرية التي تغير القاعدة الأساسية للحكم الديموقراطي، وفي ذلك يقول "أرسطو": «في الديمقراطية الحق الأساس هو المساواة، لا على حسب الأغلبية، بل على حسب العدد، ومتى وضعت هذه القاعدة فينتج عنها أن الحوار يجب ضرورة أن تكون له السيادة، وأن قرارات الأكثرية يجب أن تكون هي القانون الأعلى، هي العدل المطلق ... الفقراء في الديمقراطية هم السادة ... ورأي الأكثرية يشرع القانون، تلك هي الشروط المميزة للحرية»[2]. يتضح إذن أن السيادة في هذا النظام تنتقل إلى الشعب أو الأغلبية وذلك لضمان المصلحة العامة التي هي مصلحة الدولة والقانون الكلي العام الخالي من كل ذاتية وعواطف وأهواء وميول[3].

ولكن هنا قد نطرح عدة تساؤلات حول ما إذا يعتبر هذا النظام، متى انقلبت فيه الموازين السياسية رأسا على عقب وتحول إلى نظام فوضوي تتضارب فيه المصالح والحاجات الخاصة، عندها تفقد السيادة مشروعيتها وينحل القانون وتتكاثر الأطماع. مما يجعل من حكم الديموقراطية يفقد مصداقيته.

[1] - إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: 69.
[2] - أرسطو: السياسة، مصدر سابق، ص: 173.
[3] - أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماقوس، مصدر سابق، ص: 225.

إن النظام الذي لا يحقق المصلحة العامة ويؤدي إلى شل السلطة والقانون. «إنما هو نظام غير صالح متى عرف هذا التحول وهذه التجاوزات، فلا معنى لسيادة الأكثرية التي لا تحكم فرادى بل بجملتها»[1]. وهذا ما أكده "مونتسكيو" حينما رأى أن النظام الديموقراطي هو أحسن الأنظمة وأسواها على الإطلاق[2].

إن "أرسطو" وعلى غرار أفلاطون يرى بأن الجمهورية التي جاء بها "أفلاطون" «غير قابلة للتطبيق، وغير إنسانية، ولاسيما مشاعية النساء والأملاك، والانقسام الصارم إلى طبقات، والتضحيات المطلوبة من كل مواطن»[3].

يبدو أن "أرسطو" أشار إلى أنماط مختلفة من السيادة التي تعتمد في نظره على مبدأين: أحدهما أخلاقي، والآخر قانوني، فالنظام الأمثل هو ذلك النظام المعتدل والوسطي و"أرسطو" من خلال تأملاته حول عمران المدن واستخلاصاته الطبية، هذه التأملات كلها حاول إدخالها في الفكر السياسي. «ففي الواقع يميز "أرسطو" بين عروق الشمال الشغوفة بالحرية، لكنها بغير ذكاء، وعروق الشّرق الذكية لكنّها بلا أخلاق، وأخيراً عرق "الهيلنيين" المتوسط الذين سماهم أذكياء ومولعون بالحرية في آن واحد، قد يستطيعون أن يؤلّفوا هذا الوسط الصحيح الأخلاقي المطابق والمعنوي إلى الوسط الصحيح السياسي»[4].

على الرغم من اختلاف الفئات الاجتماعية إلا أن ذلك لا يحول دون قيام السلطة السياسية أو السيادة التي تتوحد تحت القانون، وهنا يقول "أرسطو": «ليس من حكومة صالحة إلا تلك التي فيها يطاع القانون». إن كل قانون يطبق إنما هو من صنع العقل ويتجلى عبر الواقع الاجتماعي، وفيه كان التمثيل لكل الطبقات "الأوليغارشية" والديموقراطية مع الارتباط الوثيق للسياسة بالأخلاق.

---

[1]- نقلا عن: أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص: 45.
[2]- مونتسكيو: روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1953، ص: 12.
[3]- جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، مرجع سابق، ص: 65.
[4]- المرجع نفسه، ص: 66.

من هنا ندرك أن "أرسطو" لا يثق إلا في القانون وفي سيادة القانون، ومن خلال سيادة العقل على العواطف والأهواء، حتى تتحقق العدالة والتي بها تتحقق السعادة لتشكيل جوهر الفلسفة السياسة عند "أرسطو" والتي لا تنشأ إلا عبر تحقيق التوازن والتكافؤ السياسي بين الطبقات والاجتماعي في توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء، و هنا يقول: «فمتى كان الزارع ومتوسطو الثروة من الناس هم سادة الدولة، فالدولة يجب أن يصرف أمورها القانون، مادام المواطنون المشتغلون بالأعمال التي يعيشون منها ليس لهم من الفراغ ما يجعلهم يزاولون الأعمال السياسية، فهم يكلون الأمر حينئذ للقانون ولا يجتمعون في جمعية سياسة إلا في الأحوال التي لا غنى عن اجتماعهم فيها»[1].

القانون إذن هو أصل سيادة السلطة بجميع أطيافها، ونجد "أرسطو" قد تخلى عن الأفكار المثالية واهتدى إلى الواقع المعاش بإبراز مواطن قوة وضعف الدولة، ومدى مساهمة مواطنيها فيها، إلا أن مفهوم السيادة لم يشكل مبحثا جوهرياً في فلسفته السياسة، فالفلسفة اليونانية اهتدت إلى السيادة بالمعنى الخارجي ومدى اعتراف الدول الأخرى بها، كما أن الظروف السياسية التي عاصرت الفلسفة اليونانية اتّسمت باللاستقرار خاصة تلك الحروب التي دارت بين أثينا وإسبرطة باعتبارهما يمثلان نموذجين مختلفين في الحكم.

يبدوا أن منطق القوة آنذاك اختزل منطق القانون، مما جعل السيادة غير معترف بها وتتغير بتغير الأحوال السياسية، وذلك نظراً لغياب الدولة القومية وعدم وجود الحدود السياسية ذات الامتداد الجغرافي. «فالسيادة هنا محصورة في إطار قدرة الدولة القومية على ممارسة السلطة داخل حدود الدولة، وخارجها داخل المجتمع الدولي، أو في العلاقات الخارجية الدول كافة»[2].

---

[1]- أرسطو: السياسة، مصدر سابق، ص: 344.

[2]- عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1؛ 2002، ط3؛ 2012، ص: 34.

إذن بعد تطرقنا إلى الامتداد التاريخي لمفهوم السيادة عند اليونان، أو الفكر الفلسفي السياسي خاصة عند "أفلاطون وأرسطو"، ويبدو أن هذا المفهوم كان له الدور في الفكر الإسلامي. فماهي فكرة السيادة في الفكر الفلسفي والسياسي الإسلامي؟.

المطلب الثالث: فكرة السيادة في الفكر الإسلامي

أ. المودودي- ب. الشيعة- ج. الخوارج:

بعد تعرضنا إلى فكرة السيادة في الفكر اليوناني مع "أفلاطون وأرسطو" تبين لنا بأن السيادة مرت عبر مراحل مختلفة من التاريخ بدءا بالسيادة في الفكر اليوناني إلى السيادة في الفكر الإسلامي، وهنا يمكن القول بأن السيادة في الفكر الإسلامي تختلف عن غيرها في الفكر اليوناني، فالسيادة عند المسلمين وفي الدولة الإسلامية هي سيادة الدولة وهي السيادة المحدودة بحدود الشرع، فمن النّاحية العملية لا يمكن للدولة أن تشرع شرائع وقوانين تصادم القوانين الكونية، وبالمقابل فإنه كذلك لا يمكن للدولة في نظام الخلافة الإسلامية أن تشرع شرائع تصادم أو تناقض القوانين والسنن الشرعية الموجودة في كتاب ا وسنة رسول ا (صلى ا عليه وسلم)، فالسيادة المطلقة إنما هي سبحانه وتعالى وحده لا شريك له، تجسدها في واقع الدولة شريعته كتاباً وسنة، وتمارسها الأمة وهذا ما يعبر عنه بـ"المسؤولية السياسية العامة" وهي التي تقع على عاتق الأمة كافة وهي من أصل الخطاب الإلهي المدعم بالنص القرآني الصريح في الاستخلاف في الأرض والتمكين، إذ تقتضي المسؤولية العامة "التكليف العام"، إذ لا مسؤولية حيث لا تكليف[1]؛ ولنبين دور التكليف شرعاً في تسيير أمور الناس الدينية والدنيوية لابد من أنه يستلزم وجود سلطة قائمة على التصرف في السياسة والحكم، وذلك ما دلّت عليه الآية الكريمة

[1]- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1؛ 1951، ص: 55.

بقوله تعالى: وعد الله الذين آمنوا منكُم وعملُوا الصالحات ليستخلفَنهم في الأرض كما استخلَف الذين من قَبلهم ولَيمكنن لَهم دينهم الذي ارتضى لَهم [1].

فالسيادة في الإسلام على المستوى النظري هي التشريع، ولأنه المهيمن، وممارسة السيادة عمليا وواقعيا هي ما يطلق عليه الفقهاء: "الولاية العامة" أو "السلطة العامة"، والتي استقرت في النظام الإسلامي حقاً للأمة. وذلك ما يفهم من قوله تعالى: ولْتكُن منكُم أُمةٌ يدعونَ إِلَى الْخيرِ ويأْمرونَ بِالْمعروف وينهونَ عنِ الْمنكَرِ وأُولَئك هم الْمفْلحونَ [2].

فالسيادة في الفكر الإسلامي سيادة نظرية وسيادة عملية، أما السيادة النظرية فالمهيمن فيها هو الشّرع وتتجلى في الصفات الحميدة، من الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والدعوة إلى الخير وفي شقّها الثاني، أي من الناحية العملية الإجرائية هي مختلف الممارسات التي يقوم بها أفراد الأمة، أو من ينوب عنها عمليا، وفي ذلك نجد "الماوردي" يؤكّد ضرورة ما يسميه: "بعقد الإمامة" حيث يقول: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذّ عنهم الأصم»[3].

ويقول عنها ابن خلدون: «هي حمل الكافّة على مقتضى النّظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبار بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نيابة صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[4].

فالسيادة في الشرع لها مبدأين: الأول إيجاد شرع مبتدئ، والثاني بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة.

---

[1] - القرآن الكريم، سورة النور، الآية: 55.

[2] - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 104.

[3] - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989، ص: 7.

[4] - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص: 338.

ومن هنا تكون السيادة محل اهتمام من طرف المصلحين وأصحاب الحركات التّحررية ونجد في ذلك "جمال الدين الأفغاني" (1831-1896) من خلال سياق آرائه في الاصلاح السياسي والدعوة إلى الوحدة الإسلامية، ضبط ما تعرض له من إشارات إلى فكرة السيادة أو ما يسميه هو بلفظ "السلطان"، وكانت دوافع حديثة عن السيادة «تلك الحمية الدينية الحارة لتحرير الشعوب الإسلامية من السيطرة العسكرية والثقافية كتحد خارجي، ومن التسلط والاستبداد من طرف ملوكها كتحد داخلي»[1]، فقد حاول أن يوفق بين دعوته إلى الحرية والحياة الديموقراطية المستمدة من مبادئ الثورة الفرنسية، وبين نظام الشورى في الإسلام، إذ يقول: «إن الأمة مصدر القوة والحكم. وإرادة الشعب هي القانون المتّبع، والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادما له أمينا»[2].

يفهم من ذلك أن "الأفغاني" دعا "الخديوي" إلى إعادة الحياة النيابية في مصر بعد الاحتلال البريطاني في عام 1882م.

فالسيادة في الشريعة علي مستويين:

1. السيادة المطلقة: وهي سيادة غير محدودة لا يملكها أحد من البشر، فلا وجود لسلطة إنسانية، إلا وهي محدودة بالحدود التي فرضها ا فهو وحده صاحب السيادة العليا، وتتجلى سيادته في المجتمع ومصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.
2. السيادة النسبية: وهي ما يمكن أن نطلق عليه "السيادة الثانوية" وهي محدودة بحدود الشرع وهي سيادة الأمة المحددة والمضبوطة بإقامة شرع ا على الأرض بين عباده من باب الأمانة من ا إلى عباده، قال ا تعالى: إنا عرضنا الْأَمانةَ علَى

---

[1] - راجع: علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان، 1980، ص: 72، وأيضا ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشورى، ط1، بيروت، لبنان، 1981، ص: 148.

[2] - محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص: 46. أنظر: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، مرجع سابق، ص: 102.

السماوات والْأرضِ والْجِبالِ فَأبين أنْ يحملْنها وأشفَقْن منها وحملَها الْإنسانُ إنه كَانَ ظَلُوما جهولًا [1].

وقال رسول ا (عليه الصلاة والسلام): «إن ا لا يجمع أمتي على ضلالة». رواه الترمذي.

إن السلطة بالمفهوم الشرعي ليست بيد فئة معينة، ولا جماعة معينة، وإنما هي بيد الأمة جميعاً، والأمة من صنع الإسلام. «إن الإسلام هو الذي أنشأ الأمة أو الجماعة، فهو فلسفتها التأسيسية، ومقاييسها وقانونها الأخلاقي، وسلّم القيم التي يقوم عليه وجودها والشريعة جانبها المنظور، أو المشعور به»[2].

فلا وجود إذن في الإسلام لسلطة الطبقات ولا لسلطة الأفراد، أو ما يسمى بالحكومات اللاهوتية المسيحية، فانتقال السلطة التشريعية بعد وفاة الرسول (عليه الصلاة والسلام) أي بعد انقطاع الوحي كان إلى الأمة ولم يكن انتقالها إلى الملوك أو القبائل، فالسيادة في الإسلام إذن حق للأمة وهي مستمدة من شرع ا ، والخليفة يمثل الأمة، ولا يمثل السلطة الإلهية، وهنا يقول "وهبة الزحلي": «على أنه لا مانع من القول أن السيادة للشريعة الإسلامية، والأمة مصدر السلطات في التنفيذ واختيار الحكام ومراقبتهم، لا في التشريع المبتدأ، والسيادة بهذه الحدود تكون لمجموع الأمة، فالأمة الإسلامية هي مصدر السلطات، وليس للملوك ولا للرؤساء في الدولة الإسلامية من الأمر إلا ما تريده الأمة وترضاه، فهي التي تقيم الدولة، وهي التي تنظمها، وهي التي تختار أولياء الأمر فيها، وهي التي تقدر مصالحها وتدرأ مفاسدها، فهي في كل هذا مصدر السلطات»[3].

---

[1] - القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية: 72.
[2] - رضوان السيد: الشريعة الدولة والأمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1981، ص: 14.
[3] - محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي المقارن بالنظم المعاصرة، (الدار غير مذكورة)، ط1؛ 1981، ص: 33.

1. السلطات في نظام الخلافة:

السلطة تعبير عن السيادة وتجسيد لها في الواقع، ولعل أقدم كلمة استعملت فيها تقارب معنى السلطة في اللغة العربية وفي السياسة الشرعية، كلمة "السلطان" وتستعمل في اللغة العربية للدلالة على الملك والقدرة، ومن قوله تعالى: لَا تنفُذُونَ إلا بِسلْطَان [1].

وقد تستعمل بمعنى الحجة، ومنه قوله تعالى: فَأْتونا بِسلْطَان مبِ ٍ [2]. فسمي السلطان سلطانا إما لملكته وقدرته، وإما لكونه حجة على وجود ا تعالى وتوحيده.

فالسلطة إذن ضرورة اجتماعية، وفريضة شرعية في الدولة الإسلامية تتجلى في إقامة شرع ا وطاعة رسوله (صلى ا عليه وسلم). قال تعالى : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولي الْأمرِ منكُم [3].

أما الأمر الثاني فهو: "رضا الأمة".

إذن يبدو أن مسألة السياسة وإدارة شؤون الدولة من أهم انشغالات الفكر الإسلامي واجتهادات المسلمين، وذلك لأن القرآن لم يقرر شكلا معيناً يجب أن تكون عليه الحكومة الإسلامية، ولم ينص على كيفية سلطاتها، وإنما قرر الأسس الثابتة التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم تحقيقا للعدالة[4].

وإذا نظرنا إلى السيادة بالمفهوم المغاير عند أبي الأعلى "المودودي" فهو قد «جعل فكرة الحاكمية هي الأساس للنظرية السياسة الإسلامية»[5]. وذلك خلافا لفكرة السيادة بالمفهوم الغربي، ولقد شرع "المودودي" في صياغة فكره السياسي ومنه ما كتبه عن

---

[1]- القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآية: 33.

[2]- القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية: 10.

[3]- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 59.

[4]- عفيفي عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، ط26ز 1985، ص: 290.

[5]- أليف الدين الترابي: أبو الأعلى المودودي، حياته ودعوته، ط1، دار القلم، الكويت، (د. ط)، 1987، ص: 105ز 106.

الحاكمية ما بين (1937- 1948) عندما كانت الحاكمية في الهند للاستعمار الإنجليزي، وهي سلطة جاهلة كافرة، وكانت تلوح في أفق الهند المستعمرة يومئذ صورة الهند المستقلة كما تصورها حزب المؤتمر، «دولة قومية ديموقراطية علمانية على النمط الغربي، وفيها تكون الحاكمية للجاهلية الهندوسية الكافرة، وأمام هذه الحقيقة أعلن "المودودي" بأعلى صوته عن كفره بهذه الحاكمية البشرية، وركّز على الجانب الإلهي من الحاكمية»[1].

ويعتبر "المودودي" أول من استعمل مفهوم الحاكمية في الإسلام فيما يتعلق بالسياسة والقانون والدستور وحل المشاكل لإقامة سياسة الدستور الإسلامي.

ولكن لا ينبغي بأن يفهم من هذا بأن الحكومة الإسلامية "الثيوقراطية"، أي حكومة دينية، أي حكومة يستمد فيها الحاكم سلطته من عند ا مباشرة سواء كان فردا أو جماعة، فهذه الفكرة لا علاقة لها بمبادئ الشريعة الإسلامية. ولقد كان رجال الدين والملوك يستعملونها كذريعة لتشريع حكمهم وتسلّطهم على الناس. فالدولة الإسلامية تسير بالشعب الذي استخلفه ا في الأرض.

وإذا رجعنا إلى فكرة الحاكمية عند "المودودي"* نجد أنها مستقاة من التوحيد حيث يعتبره الأساس في بناء الدولة، وما المفاهيم الأخرى إلا اختلافات وتجليات للبنية العقدية القائمة في فكرة التوحيد، يقول "المودودي": «الأساس الذي يقوم عليه بناؤها - الدولة الإسلامية- هو تصور مفهوم حاكمية ا الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية، أن الأرض كلها ، وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والتشريع كلها مختصة با وحده وليست لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة

---

[1]- محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار الوحدة، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1986، ص: 229.

* المودودي: ولد أبو الأعلى المودودي عام 1903 بمدينة (أورنك آباد) من ولاية حيدر آباد الإسلامية في جنوب القارة الهندية، حرص أبوه على تعليمه اللغة العربية والفارسية بالإضافة إلى الفقه والحديث، وأقبل المودودي على التعليم حتى اجتاز امتحان (مولودي) وهو يعادل الليسانس، وبدأ حياته العملية كصحفي منذ وفاة والده سنة 1917، وألف كتاب (الجهاد) عام 1928، ردا على مزاعم "المهاتما غاندي" الذي يرى فيها أن الإسلام انتشر بحد السيف، ونشر دعوته الإسلامية عام 1923 بتوليه إدارة مجلة (ترجمان القرآن)، وهذه المجلة ساعدت على انتشار التيار الإسلامي في الهند، وقد تبلور ذلك في حزب الرابطة الإسلامية، وتأكد ذلك في مؤتمر "ليكو" عام 1937 إلى الاستقلال للولايات ذات الأغلبية الإسلامية، وبدأ المودودي حركته الإسلامية التي تهدف إلى تعميق الإسلام لدى طبقة المفكرين المسلمين.

الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة ا تباركت أسماؤه»[1].

ويؤكد "المودودي" هذه الفكرة بعبارة أخرى في قوله: «الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه أو ليسن قانونا فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص با وحده لا يشاركه فيه أحد غيره»[2].

وإذا تحدثنا عن فكرة السيادة عند كل من "جمال الدين الأفغاني والمودودي" فإنه يجب علينا أن ننظر إلى التاريخ الإسلامي خاصة في الميدان السياس، إذ أن هناك فرق كبير بين النظرية والتطبيق، كما أن التاريخ الإسلامي اتسع بالصراع والخلاف الحار حول الإمامة التي كانت من أبرز المسائل الخلافية التي أدت إلى انقسام المسلمين وانتقال الحكم في البلاد الإسلامية من مرحلة الخلافة إلى مرحلة النظام الملكي على يد معاوية وهنا يمكن أن نستعرض أهم الفرق التي كان لها الدور في التأثير على السيادة وأبرزهم الشيعة والخوارج.

1. الشيعة: كان السبب الرئيس لظهور الشيعة هو ذلك الخلاف والصراع السياسي على منصب الخليفة أو الحاكم، لكن ما يهمنا هنا هو موقفهم من السيادة، فالسيادة حسب الشيعة تكون ذا استمرار في أسرة آل البيت، ويكون منصب السيادة في الدولة الإسلامية في بيت النبوة أي في أسرة النبي (صلى ا عليه وسلم)، ومن يخرج عنها فهو لعلي وأبنائه باعتبارهم ورثة النبي (صلى ا عليه وسلم)، والسلطة لعلي ما هي إلا حق إلهي، وتجلت آراؤهم بالمعارضة الفكرية والعلمية وأحيانا أخرى كانت بالسيف، وفي الغالب اتخذت طريقا غير ذلك بالسكوت

---

[1] - أبو الأعلى المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د. ت)، ص: 77؛ 78.
- المودودي: نظرية الإسلام، السياسة، دار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، السعودية، 1985، ص: 31.
[2] - المرجع نفسه، ص: 31.

والكتمان. وذلك ما يعرف عندهم بالتقية، والإمامة عندهم هي المبدأ الرئيس لبناء أي سلطة سياسية تجسدت في الحكم الثيوقراطي الديني، حيث قالوا: «إن الإمامة كالنبوة، فإذا كان ا يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة، فكذلك يختار للإمامة من يشاء، ويأمر نبيه بالنص عليه وأن ينصبه إماما للناس من بعده للقيام بالوظائف التي كان النبي (صلى ا عليه وسلم) يقوم بها»[1].

فالسيادة التي منحوها للإمام لم يطالب بها، ولم يمارسها، والتاريخ الإسلامي يبين بأن عليا لم يعترض على أي من الخلفاء وتنازل لرغبة الأمة وسيادتها، «فالممارسة السياسية العربية كانت حتى قبل انتشار الدين الإسلامي، وإنما كانت ملامح الديانات، ومجتمعات أخرى تحاول أن تبني على ما يجب أن يكون عليه المستقبل، وهي بالتالي تعكس تفاؤلا يصعب تسويغه بحسب منطق العقل الخالص، والواقع المشخص»[2].

2. الخوارج: هي فرقة يرجع الظهور فيها إلى مسألة التحكيم التي دارت بين "علي" و"معاوية بن أبي سفيان" الذي رفض مبايعته، ويعرفهم "الشهرستاني" بقوله: «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان»[3].

وكان المبدأ الديني الذي استند إليه «أنه لا حكم إلا ، وذلك نتيجة الأسلوب التحكيمي الذي سلكه كل من "معاوية" و"علي" في الصراع الذي دار بينهما معتبرين أن منصب الإمام حتى لكل مسلم سواء كان عبدا عربيا أو غير عربي مادام كفؤا، ولا فرق بين قرشي وغير قرشي»[4].

[1]- فاضل زكي محمد: الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، ط1، 1976، ص: 241.
[2]- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص: 32.
[3]- الشهرستاني: الملل والنحل، مطبعة بولاق، مصر، ج1، 1263، ص: 15.
[4] محمد جلال شرف: نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1982، ص: 75.

وبهذا يكون مفهوم السيادة عند الخوارج يتناقض ومفهومها عند الشيعة، فلا وجود لشرط مسبق حتى يتمتع الحاكم بالسيادة، وإنما الأمر كله بيد الجماعة، والتخلي والتراجع هو من دور السلطة والجماعة، إلا إذا خرج الحاكم عن كتاب ا وسنة رسوله (صلى ا عليه وسلم)، أو كان من هو أفضل منه علما وعملا، فإنه عندها يجوز عزله أو حتى قتله، فالسيادة عند الخوارج هي سيادة الشريعة بتطبيق شريعة ا الفعلية وبذلك «عد الخوارج بناء على هذا التوجه أول فرقة إسلامية اعتمدت مبدأ سياسي ديمقراطي في تاريخ الدولة الإسلامية، في بعض الأحيان كان ديمقراطي متطرف كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين والمهتمين بالفكر السياسي الإسلامي»[1].

ومرتكب الكبيرة عندهم هو كل من خرج عن الحكم الإلهي وتنافت قوانينه مع الشريعة الإسلامية عندها يعتبر الحاكم خرجا عن صفوف الجماعة الإسلامية، وكان لزاما إبعاده أو إخراجه بل ويجب قتله إن توجب ذلك، لذا قال "مونتيغمري وات": «وقد لا تبدو هذه المسألة جدية تماما كما لدى القارئ الغربي الحديث، غير أنها كانت تحضا بأهمية قصوى لدى العرب، ويجب التذكير أن شخصا كهذا لن تكون له حقوق طبقا لنظرية الصحراء، وإن الحياة والمتاع مرتبطان بالانتساب إلى جماعة تكفل حمايتها»[2].

يبدو أن هذا التحليل الذي جاء به "مونتيغمري" بين فيه دور الجماعة في بناء الدولة الإسلامية وحياة الفرد مهددة إن هي تنصلت من يد الجماعة، فكان سيادة الجماعة من سيادة المجتمع.

يمكننا القول وبعد استعراضنا لهاتين الفرقتين بأن هناك تحولا كبيرا كان قد طرأ في مفهوم الحكم، حيث سادت الحاكمية التامة ، وذلك بفضل الخلافة الراشدة، وتسلط الوازع الديني من قبل الخلفاء الراشدين، والذين وصفهم "الماوردي" بقوله: "إن الخلفاء الراشدين كانوا لا يرون الخلافة إلا لإحياء الدين ولا الإمارة إلا لصالح المسلمين. وكانوا

---

[1]- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1964، ج1، ص: 388.

[2]- مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، تر: صبحي حديدي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 19981، ص: 80.

أهل رأفة بالمؤمنين. سيرتهم العدل، وقولهم الفصل. وقضاؤهم الحق، وكلامهم الصدق، وقد لبسوا المسوح والصوف، وجردوا السيوف، يضربون بها وجوه الكفار، وأخذوا السياط، يقمعون بها رؤوس الفجار. حتى فتحوا الفتوح، وهزموا الجيوش، وقهروا الجبابرة، وقتلوا الفراعنة، وأظهروا نور الحق في الغرب والشرق. ظاهرهم الخشوع، وباطنهم الخضوع لله، وتقييمهم الآخرة، والاستخفاف بالدنيا. جعلوها تحت أقدامهم، إذ عرفوها حق معرفتها. ووصفوها في منزلتها".

إن "الماوردي" يربط بين حاكمية الشعب وحاكمية ا وسلطته القاهرة، إلا أن البعض قد اتهموا الديمقراطية في الإسلام ووصفوها بالمقيدة بأنواع من الحدود والقيود، وقد سلبت حرية الرأي والفكر، كل ذلك قد رد عليه "المودودي" بقوله: «إن القانون الإسلامي القطعي هو الذي يعين في حقيقة الأمر حدود مدينة الإسلام وصورتها الممتازة المخصوصة. وأن الشريعة ما جاءت بحكم قطعي إلا حين كانت قوة الإنسان للقضاء والفصل يمكن أن تضل وترى رأيا خاطئا فتحيد عن صراط المعروف، فكأن الشريعة إذا أصدرت لنا أحكاما ودلتنا على قواعدها العامة، ووصفت لنا الحدود أخذت بيدنا ووضعت لنا الخطوط، وأقامت لنا معالم الطريق حتى يكون سيرنا إلى الوجهة الصحيحة. فما هذه المعالم بحدود تمنع أو تعال من يبرر أو من يسير رقبتنا، إنما هي مصابيح تسير لنا الطريق وتهدينا الصراط السوي»[1].

يبين "المودودي" تحديد الحرية في الإسلام بما يسميه "حدود ا " لما لها من خير يحقق العدل والحق بين المسلمين «ويجوز لهم أن يصنعوا قوانين فرعية، أو أنظمة ولوائح ضمن حدودها لما يعرض لهم من الحوادث»[2].

[1] - المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الجزائر، (د. ت)، ص: 37.
[2] - المودودي: نظرية الإسلام السياسية، مرجع سابق، الصفحات: 26- 31- 33- 34.

فالحاكمية والخلافة خلافة عمومية. «ولم يخص ا تلك الخلافة بشروط خاصة من الكفاءة والثروة، بل هي مشروطة بالإيمان والعمل الصالح، فالمسلمون سواسية في حق التصويت وإبداء الرأي»[1].

بمجمل القول، وبعد تطرقنا إلى بعض النماذج الفكرية في السياسة الإسلامية المتبعة لخطوات التشريع والشرع هو شرع ا . والحكم بكتابة وسنة رسوله (صلى ا عليه وسلم)، ومهما آلت إليه الدولة الإسلامية في مختلف الحقب التاريخية، ومهما كانت الوقائع التاريخية التي عبرت عن ابتعاد المسلمين جزئيا عن منهجهم وسيرتهم الدينية، إلا أن ذلك لا يعتبر مبررا لإعادة النظر في المبادئ التي قامت عليها الدولة الإسلامية من بيعة وعدالة وشورة واجتهاد شكلت المعنى الحقيقي لسيادة الشرع في الدولة الإسلامية، فلقد كانت الحاكمية الإلهية هي شعار الدولة الإسلامية بتأسيس الدستور الإسلامي للدولة الإسلامية، بل وكانت المنطلق الرئيس لمختلف القوانين الوضعية الغربية، وكان ذلك دافعا وراء وجود صراع خفي محتدم بين الإسلاميين وغيرهم ممن يتبنون السيادة بالمفهوم الغربي.

وللحديث عن السيادة بالمفهوم الغربي تشدنا الرغبة إلى التعرف على السيادة بمنظار غربي وبمختلف تطوراتها الدفينة في السياسة العربية، ويظهر ذلك جليا في مختلف النظريات السياسية الغربية كنظريات العقد الاجتماعي، بل وسنهتدي أيضا إلى مفهوم السيادة في ظل المفاهيم اللائكية والعلمانية بمختلف تطوراتها ومراحلها السياسية في الفكر الغربي.

المطلب الرابع: مفهوم السيادة في الفكر الغربي

إن الحديث عن "السيادة" دفعنا إلى التطرق عن مفهومها وباختصار وبشكل عام في الفكر الغربي مرورا بالتطرق إليها في ظل المفاهيم اللائكية والعلمانية المواكبة لظهور الدولة الوطنية باسم القانون الوضعي المجسد للديموقراطية في ظل سيادة الشعب أو سيادة

[1]- المودودي: مرجع سابق، ص: 37- 45.

الدولة عند كل من "ميكيافيللي" و"بودان" وبعدهما سنتطرق إلى مفهوم السيادة عند فلاسفة العقد الاجتماعي بدءا بـ"توماس هوبز" و"جون لوك" و"جون جاك روسو".

I- ميكيافيللي: (Niecolo Machiavelli) (1527 -1469).

لقد أخذ تطور الفكر السياسي الأوروبي تحولا انفصاليا في تاريخ الفكر السياسي الحديث بين السياسية وعلاقتها بالدين المسيحي، ولقد كان "ميكيافيللي" قد عبر عن انتمائه الوطني لبلاده الأم إيطاليا وتحقيق سيادتها، إن الهدف الأسمى لـ"ميكيافللي" هو تحقيق إيطاليا لسيادتها الوطنية بعيدا عن المؤامرات الأجنبية المحاكة ضدها ما جعله يقول: «وإنه لمن الواضح كيف نتوسل إلى ا ليرسل رجلا ينقذها من هذه المساوئ والفضاضات البربرية، وإذن يجب أن تتحقق هذه السانحة فترى إيطاليا ظهور منقذها. وإن المرء ليعجز حقا عن تصوير الحب الذي ستحيط به جميع تلك المقاطعات التي تحملت آلاما كبيرة من حكم حثالات الأجانب. أي ظلم للانتقام ستعبر عنه؟ أي باب سيغلق في وجهه؟ وأي إيطالي سيمتنع عن تقديم آيات الولاء له»[1].

لقد ركز "ميكيافيللي" على قوة الدولة داخليا وخارجيا ورفع شعار "الغاية تبرر الوسيلة" ورأى أن سيادة الدولة مرهون بقوتها إذ يرى «أن أساس قوة الدولة الوطنية. وضعفها يرتبط بجيشها، وتأكيده على الجيش الوطني المنظم يعود أساسا إلى شعوره الجارف بالوطنية، وحبه للقومية الإيطالية، ورغبته في توحيدها، حيث أنه يعتبر أن واجب المرء نحو وطنه فوق جميع الواجبات في الحياة»[2].

إن "ميكيافيللي" بهذا المعنى يكون قد تأمل في السياسة بشكل عام «وبعينان مفتوحتان بصفة خاصة على واقع عصره، المظلم والمتوحش إلى حد ما»[3].

---

[1]- جون هارمان راندال: تكوين العقل الحديث، ج1، تر: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، (د. س)، ص: 287.

[2]- إسماعيل زروخي: دراسات في ا لفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص: 281.

[3]- جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة الوطنية، تر: د. محمد عرب صاصيلا، مجد، ط1؛ 1985، ص: 1.

إن ما يريد "ميكيافيللي" البحث عنه هو الواقعية الخالصة في الحياة السياسية: وطبقا لذلك يقسم نظام الحكم إلى جمهوريات وإمارات حيث يقول: «أنه ينتج عن كل الصراعات السياسية ثلاثة نظم إما حكم مفرد، وإما حرية، وإما حالة فوضوية عشوائية. والنوع الأخير لا يستحق الكلام عنه. وهي حالة لا يوجد فيها نظام سياسي»[1].

ويرى "ميكيافيللي" بأن بناء الهرم السياسي لا يكون إلا ببناء سيادة الدولة داخليا وخارجيا بالاعتماد على أبناء إيطاليا أنفسهم، ويشجب التسيير والتدخل الأجنبي لأبناء جيوش هم خارج إيطاليا. ويرى ذلك سببا في انكسار جسم الدولة، وضعف هيبتها، إذ قال: «إذ أن هذا الدمار الذي لحق بإيطاليا والذي نشهده الآن نجم عنه شيء واحد وهو اعتمادها سنوات طويلة على جيوش المرتزقة، ولا ريب أن هذه الجيوش قد ساعدت بعض الأفراد على الوصول إلى الحكم»[2].

إن أفكار "ميكيافيللي" السياسية تمثلت بشكل واضح في كتابه "الأمير" و"الخطب" والذي يعالج فيه الحكومات "المونارکية"، وأساليب الحكم، والوسائل التي تؤدي إلى قوة الدولة، والسياسية العامة «فالمجتمع لا يقوم ولا يستمر إلا بسيادة نظمه وحمايتها من طغيان الأفراد وفرض المصلحة العامة على مصالحهم، فبدون الجيش القوي والسياسة الحكيمة لا يمكن المحافظة على كيان الدولة»[3].

إن مفهوم السيادة عند "ميكيافللي" يخلوا من القيم الأخلاقية إذ برأيه هي من مخلفات الاستبداد الكنسي. فسيادة الدولة في شخص الأمير، وعلى الأمير أن يتّصف بـ: "قوة الأسد، ومكر الثعلب" فهو برأي المختصين مهندس الاستبداد السياسي «وبناء على ذلك فإن تحقيق السيادة التي تضمن توحيد إيطاليا في دولة واحدة وتحت راية واحدة وسلطة

1- إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: 176.
2- ميكيافيللي: الأمير، تعريب، خيري حماد، تعقيب، فاروق سعد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص: 118.
3- علي أدهم: الأمير لميكيافيللي ، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، سوسة، تونس، ص: 75.

واحدة وينبغي في رأي "ميكيافيللي" أن تشترك فيها مجموعة من العوامل والعناصر والمتمثلة أساسا في التاريخ واللغة والجغرافيا والذاكرة»[1].

إن السيادة عند "ميكيافيللي" تتجسد في شخص الأمير ذلك الذي يحمل كل المتناقضات الأخلاقية، ويسيطر على القدرة العسكرية والسياسية، إذ: «يجب على الأمير ألا يكون لديه هدف آخر أو فكرة أو أن يمارس أي فن آخر غير الحرب - وقواعده ومتطلباته».

يبدو أن "ميكيافيللي" امتدح دائما الحكام الذين لا يتقيدون بالأخلاق في سبيل الحفاظ على مراكزهم وتحقيق القوة لديهم، وهنا ينصح الأمير بقوله: «يجب على الإنسان أن يفهم كيف يعطي طبيعة الثعاب شكلا حسنا وكيف يكون أستاذا للمراءة والتحوير، فالبشر متعددون وينقادون بسهولة لضرورة الموقف لدرجة أن الخداع دائما ما يجد من يترك نفسه للخداع»[2].

لقد فصل "ميكيافيللي" بين السياسية والأخلاق فصلا تاما ومطلقا، إذ على السياسة أن تكون غاية في حد ذاتها مكونة لعام متنقل بحد ذاته لا لاعتبارات أخرى، ويرجع الفضل إليه إذ فصل بين الظواهر السياسية وغيرها من الدراسات الفلسفية والنظرية سواء من حيث الغاية أو من حيث الأسلوب، «إلا أن الكثيرين من الكتّاب، يحسون أن ميكيافيللي لم يكن في ذاته عديم الأخلاق أو فاسدا، بل كان على العكس في حياته الخاصة رقيقا رفيقا يقدر كل الأشياء الجميلة في الحياة وبخاصة الصداقة والحب»[3].

يبدو أن غاية السياسة "الميكيافيللية" هي ازدهار الدولة وعظمتها، وسيادة الدولة ووجودها يتجاوزان مفهوم الخير والشر لديه، والمصلحة العامة فوق كل اعتبار. ولحماية مصالح الدولة يباح لنا كل الوسائل من القتل والكذب والمكر والخداع وذلك أسلوب شر من ورائه

[1]- فريدريك الثاني ملك بروسيا: الرد على ميكيافيللي، تر: حسن اللحية، مطبوعات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1998، ص: 17.
[2]- إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: 182.
[3]- جون جاك شوفالييه: مرجع سابق، ص: 238.

الخير العام، إذ يقول: «إن الدفاع عن الوطن هو أمر جيد دائما مهما كانت الوسائل المستخدمة في ذلك»[1].

وبمجمل القول فإن السيادة عند "ميكيافيللي" إنما هي تلك السيادة المرتبطة بشخص بعينه ما يجعلها تؤول إلى الاضمحلال والزوال، حتى وإن كانت تعتمد على دراسات واقعية وتجريبية. فشتان بين سيادة تبنى عبر الإرادة الجماعية وتستند إلى تشريعات ومؤسسات تسيرها الدولة عبر دولة الحق والقانون وفي كنف الديموقراطية، وبين سيادة لا أخلاقية تؤدي بالمجتمع إلى الفوضى والصراع، وفي كل ذلك فالسيادة هي بتضافر كل الأطراف الاجتماعية الممثلة لمختلف شرائح المجتمع.

II- بودان: (Bodin) (1529-1596م)

يعتبر "جون بودان" أول من استخدم كلمة سيادة ورفعها إلى مستوى المفهوم المؤسسي لماهية الدولة. فقد عرف "بودان" السيادة في كتابه "الجمهورية" بأنها: «حق الدولة المطلق وسلطتها الغير القابلة للتجزئة والموقوفة عليها وحدها في أن تعطي القانون من دون أن تتلقاه من واحد»[2].

إن أول ما تطرق إليه "بودان" كان حول السياسة وتغيراتها إذ عاش وسط حروب دينية مما أدى به بالضرورة إلى إنشاء نظرية حول الدولة القومية، ففي المجتمع تتنوع السلطات، إلا أن سلطة الدولة هي الأولى بالسيادة عن غيرها، ويقول في هذا الصدد «كما أن السفينة لن تكون إلا خشبا، ليس لها شكل مركب، عندما تنتزع منها العارضة الرئيسية التي تستند الجوانب والمقدمة والمؤخرة والسطح. كذلك الجمهورية لا تعد جمهورية إن لم يكن فيها قوة سيدة، توحد كل أعضائها وأجزائها وكل أسرها وهيئاتها في جسم واحد»[3]

---

[1] - جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، مرجع سابق، ص: 239.

[2] - Jean bodin, les. Siy. Livres de la République : op.cit, livre, l. chap- l, p : 121.

[3] - جون جاك شوفالييه: مرجع سابق، ص: 285.

وعرف السيادة بأنها: «السلطة العليا التي يخضع لها المواطنون والرعايا، ولا يحد منها القانون»[1].

يبدو أن "بودان" قد عارض سياسة "ميكيافيللي"، إذ كان "ميكيافيللي" قد انصرف إلى الشكل، فتقصى جميع أنواع الإمارات في التاريخ، وأسباب السيطرة على الحكم والاحتفاظ به، في حين صرف "بودان" همه إلى أصل الدولة، والذي يهمنا هنا هو السيادة إذ "ميكيافيللي" تطرق إلى (سيادة القوة) وكان مبدأ "بودان" هو (قوة السيادة)، كما أن السيادة عند "بودان" هي: «قوة تلاحم الجماعة السياسية واتحادها بدون هذه القوة تتفكك الجماعة وتنهار، وقوام السيادة هو تبادل الأمر والطاعة الذي تفرضه طبيعة الأشياء على كل مجموعة بشرية تريد أن تعيش. السيادة هي القدرة المطلقة والدائمة لجمهورية من الجمهوريات».

فالسيادة بحسب "بودان" يمكن أن تقوم نظريا في الكثرة (ديموقراطية) أو في أقلية (أرستقراطية)، أو (أوليغارشية)، أو في رجل واحد، مونارشية، ملكية.

يمكن تلخيص رؤية "بودان" السياسية بمحاولة عقلنة السياسة وعلمنتها، وذلك ما يفضي إلى تحولات اجتماعية وسياسية مع صعود الرأسمالية، والأفكار التحررية القومية، كل ذلك جعل "بودان" ينشد "المونارشية" أو الملكية المطلقة ذلك لأنها نظام عقلاني يحكم بحكم الطبيعة وقوانينها مع مراعاة العقل الإلهي والحفاظ على الأمن العام، وجعل السيادة تتوافق مع السلطة السياسية والمجتمع المدني.

III- توماس هوبز: (Thomas Hobbs) (1588-1679).

يرى "هوبز" أن الإنسان لا يملك غريزة الاجتماع والتعاون مع بني جنسه كما كانت تعتقد النظريات السابقة عليه، وإن الحالة التي وجد عليها لم تكن فيها المساواة بين الجميع، إن "هوبز" يبدي في فلسفته السياسية دور نوع الحكومات، فالمهم هو أن نجد صاحب السيادة لتحديد شكل الحكم، فالإنسان باعتباره أناني بطبعه لا يحب الخير إلا لنفسه

[1]- علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1975، ص: 215.

فـ"هوبز" يرفع شعار: "الانسان ذئب لأخيه الانسان"، فالبقاء للأقوى: «وإن فقد القوة، لجأ إلى الحيلة والخداع والمكر، ومن ثم كان الإنسان في هذا المرحلة غير آمن على قوته وممتلكاته، فكان يعيش في حالة من الذعر والقلق والخوف الدائم حتى وهو نائم، وقبل أن ينام عليه أن يوصد الأبواب، ويغلق حتى صندوق ثيابه، لأنه لا يأمن على شيء وعليه أن يضاعف من قوته دائما، ويبذل كل جهده في تأمين نفسه»[1].

إن السيادة التي جاء بها "هوبز" هي على عكس السيادة التي تطرق إليها "بودان"، «إن قيام فلسفة "بودان" عن الدولة في مفترق طرق بين القديم والحديث، ووصفها أسس التفكير السياسي في الدولة الحديثة. جعلها مصدرا غنيا للفلاسفة من بعده، لأن النظريات التي جاءت بعدها لم يحتو بالتأثر بها: فهي إما مؤيدة لها أو معدلة أو مهاجمة. ولقد كان "توماس هوبز" العبقرية المتوجة للمدرسة التي أسسها "بودان"، كما يقول جفرن»[2].

وباعتبار الإنسان شرير بطبعه فإن ذلك يجعله يعيش الحروب الدائمة مع بني جنسه مما يؤدي إلى اشتعال نار الحرب الأهلية والنقاشات الفكرية الحادة حول حق الإمبراطورية والمملكة وواجب الرعايا أو الشعب.

لقد ميز "هوبز" بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي فالأول ما يمليه العقل والثاني يكون بالإلزام على وجه الأمر أو القمع، فالسيادة المطلقة لا تقبل التجزئة والانقسام فصاحب السيادة المطلقة هو من يملك السلطة ويرجع إليه الأمر كله في الأخير، ويضرب "هوبز" لنا مثلا حول بلاده إنجلترا إذ يرى أن «السبب المباشر للحرب الأهلية في إنجلترا، تمثل في أن الملك، بدل الاحتفاظ بالسيادة الكاملة، أتاح للبرلمان بموافقته على قانون عدم حله، أن يكبر حتى يصبح قوة مستقلة إلى جانبه. وهكذا غدا للبلاد سيدان، الأمر الذي عني لـ"هوبز" فقدان معنى السيادة، ذلك بأن تجزئة السيادة تعني تحطيمها»[3].

---

[1] - محمد عبد المعز نصر: في النظريات العامة والنظم السياسية، مرجع سابق، ص: 104.
[2] - المرجع نفسه، ص: 69.
[3] - موريس كرانستون: أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر، ط3، بيروت، لبنان، 1991، ص: 49.

فسيادة الحاكم هي التي تسمح للمجتمع بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية. فالسيادة بالنسبة لـ"هوبز" هي ثمرة عقد اجتماعي يتنازل بموجبه كل فرد عن إرادته مقابل ما سيحققه من أمن وحماية على أن يفعل الأفراد والآخرون نفس الشيء. وأن يحكمهم شخص واحد هو صاحب السيادة عليهم. «غير أن هذا العقد غير ملزم للحاكم الذي يحقق هذا الأمن لأنه يتمتّع بالسيادة المطلقة فلا يتنازل عن إرادته التي تعتبر المصدر الوحيد للقوانين التي تغير مشروعة إلا إذا أمر الحاكم بتنفيذها لأنها تصدر جميعها عن إرادته»[1].

لذلك فـ«إن الدعوى السياسية التي يريد "هوبز" أن يشيدها على أساس بناء عقلاني للمجتمع هي دعوى سلطة العاهل المطلقة»[2].

إن مختلف الصراعات الناتجة عن الإنسان في حد ذاته جعلت فتيل الحرب تنشب بين الإنسان والإنسان، أو ما يسميه "هوبز" "بحرب الجميع ضد الجميع"، مما جعل الحاجة إلى وجود سلطة رادعة للفوضى الاجتماعية أمر إلزامي لبسط السلم والأمن. «فكل فرد يعتبر عدوا لكل فرد وهو في حالة حرب افتراضية على الأقل مع كل فرد. وهكذا يصبح الكل في حالة حرب افتراضية على الأقل مع الكل. وذلك نظرا لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم، وتلهمهم الشعور بخوف مفيد»[3].

لذا فالفلسفة وبقاؤها ضروري لإحقاق الأمن ونشر السلم والهدوء في المجتمع وفق القانون العام والمصلحة العليا للدولة والمحافظة عليها.

فالسيادة بالنسبة لـ"هوبز" هي ثمر عقد اجتماعي يتنازل بموجبه كل فرد عن إرادته مقابل ما سيحققه من أمن وحماية شريطة أن يفعل كل الأفراد الآخرين نفس الشيء، فالدولة عنده هي قوة وكتلة واحدة والجميع عليه احترام نصوص العقد تحت

[1] - إسماعيل زروخي: مصدر سابق، ص: 195.
[2] - جورج سبايسي: تطور الفكر السياسي، تر: رشدي البارودي، دار المعارف، مصر، (د. ت)، ص: 9- 10.
[3] - جون جاك شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1980، ص: 326.

غطاء نفس اصطناعية واحدة، يقول "هوبز": «سلطة الحاكم تتطلب الطاعة المطلقة لكل أوامره وللقوانين التي يضعها»[1].

فعلى المحكومين احترام العقد المبرم، وعلى الحاكم إرغامهم على احترامه، وإنزال العقاب بالمخالفين لنصوصه ومن ذلك يقول: «فالعهود بغير السيف ما هي إلا ألفاظ ولا تملك قوة توفير الأمن للمرء على الإطلاق، وروابط الكلمات من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف الجامحة، دون خوف من قوة قادرة على القمع»[2].

إن الوسيلة الوحيدة التي تحقق السلام الذي يتوخاه الجميع إنّما ذلك يكون بإنشاء عقد إداري يتنازل فيه الجميع عن شخص ذي سلطة وصاحب كفاءة يتولى شؤونهم، ويكون ذلك بالخضوع إلى سلطة الدولة التي تمثّل السيادة، «ويكمن الواجب الأعلى لصاحب السيادة في السهر على راحة الشعب، ومن أجل الحفاظ على وحدة الكل، على الكنيسة أن تخضع للدولة»[3].

إن "هوبز" بهذا يبين المنطلق الذي منه تكون أي ثورة أو انتفاضة ضد السلطة السياسية القائمة والحاكمة، وأن ذلك أمر غير مشروع وباطل، باعتبار الدولة سلطة لا تقهر ولا تغلب وخير "هوبز" الأفراد بين أمرين، إما الدولة القوية ذات السيادة المطلقة، وإما الفوضى العارمة والحروب الدائمة. ومن ذلك فإنه على الذين ينادون بالتحرر والديموقراطية السياسية، والعقلاء من الناس، وأصحاب الرأي السديد «أن يحكموا من دولة تكون على نمط التنّين "Léviathan" صادة متينة تغدو محاولة تقويضها ضربا من الجنون»[4].

---

[1] - hobbes, thomas, léviathan , trad. Parfrancois tricoud, chopitre, 14, paris, 1971. P : 264.

[2] - موسى إبراهيم: معالم الفكر السياسي ا لحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص: 94.

[3] - بيتر كونزمان، فرانز وآخرون: أطلس DTV، الفلسفة، تر: د. جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط11، 2001، ص: 117.

[4] - موريس كرانستون: أعلام الفكر السياسي، مصدر سابق، ص: 49.

إنه وحسب "هوبز" فإن المبادئ الأخلاقية هي من صنع السيد نفسه فما يراه الخير هو الخير، وما يراه الشر فهو الشر، وما يبدو له على أنه الصواب فهو الصواب بعينه، ذلك لأن السيادة المطلقة هي من قوة الحاكم وسيطرته، وأن تجزئتها تؤدي إلى زوال الدولة وعلى الجميع بما في ذلك الرعية ورجال الكنيسة الخضوع لسلطة الدولة المطلقة.

إن السيادة الأفضل عند "هوبز" والتي يجب اتباعها إنما هي تلك السيادة المبنية على شكل (الموناركية) إذ الحكم فيها يرتكز على فرد واحد، فالحكم إذا كثرت الشرور حوله يكون حكما زائلا، فلا يولي "هوبز" أي اهتمام لمن تكون فيه صاحب السيادة شخصا أم جمعية عمومية، فالمهم هو أن تكون القيادة في الدولة ذا حصن منيع يصعب على الرعية التمرد عنه أو استغلال ثغرة من ثغراته، وعلى القانون أن يكون بيد الحاكم. «فالحاكم المسؤول الوحيد الذي يؤخذ برأيه بصدد كل ما يتصل بالسلم العام ويتقيد به مطلق التقيد، ويعد هو رأي كل فرد من الأفراد الذين يتألف منهم جسم الجمهورية، ويلزم عن تنازلهم عن حقهم الطبيعي أن للعاهل سلطة إجبار الأفراد واستنان القوانين وإعلان الحرب»[1].

ولإعلاء الكلمة في الدولة والحفاظ على السلم الدائم كان من الضروري الطاعة للسيد، والخروج عن الكنيسة، لأن في الخروج عن الأول ضرر وهلاك للمجتمع، فيما إذا خرج الرعية عن الثاني فلا ضرر على المجتمع. فعلى «الحاكم أن يحافظ على السلام بين الجماعة بأن يفرض عليهم إرادته بالقوة»[2].

يتضح لنا من خلال ما عرضناه حول موقف "هوبز" من السلطة والسيادة، إذ يتجلى فيه أنّه أعطى الصلاحيات الأوسع للسيد ومجده سواء أكان شخصا أو هيئة، وكان هدفه الأسمى أن يخرج المجتمع من حالة الفوضى السائدة فيه أي من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية، إلاّ أن ذلك عرض "هوبز" إلى النقد من طرف خصومه السياسيين إذ بالغ في الاحتكام إلى القوة وجعل السيد هو الآمر الناهي في الدولة، وذلك ما يضع لدى الرعية

---

[1]- إميل بريهية: تاريخ الفلسفة – القرن السابع عشر، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1983، ص: 183؛ 184.

[2]- أحمد عبد الكريم: بحوث في تاريخ النظرية السياسية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، (د. ط)، 1972، ص: 103.

إذلالا وسيطرة ويفقد معنى السيادة مفهومها، من هنا تتبين لنا رؤية مغايرة حول مفهوم السيادة وسنتطرق إليها تباعا مع الفيلسوف والمفكر السياسي "جون لوك".

فما مفهوم السيادة عند "جون لوك"؟ وكيف كان تطورها في عصره؟ وهل أفضت إلى نتائج إيجابية على مستوى السلطة السياسية والمجتمع المدني؟ وكيف ذلك؟

IV- جون لوك: **(John locke) (1632 - 1704)** فكرة السيادة عند جون لوك.

إن المتتبع لأعمال رواد الفكر السياسي والقانوني في العصر الحديث، يلاحظ أن مصدر السيادة وموضوعاتها كان محل جدل قائم بين الكثير منهم، إلاّ أنّه علينا أن نتطرق إلى السيادة ومختلف النظريات السياسية عند الفيلسوف والمفكر الإنجليزي "جون لوك"*.

والذي كانت كتاباته متأثرة بالمنهج التجريبي في مجال المعرفة، إلاّ أنّه نريد هنا أن نبين أعمال "جون لوك" خاصة السياسية منها والتي نعرج فيها على موضوع "السيادة" عند هذا الفيلسوف، فيبدو أن السيادة التي جاء بها "بودان وهوبز" هي سيادة تعسفية تخدم الاستبدادية والنظام الملكي أكثر مما تخدم المجتمع المدني، كل ذلك أدى بـ"جون لوك" إلى إعمال العقل. وإرجاع الأمر إلى الشعب فهو صاحب السلطة. «إن ما يقوم به الملوك الطغاة من إخضاع الآخرين لإرادتهم المستبدة، ينسلخون عن أحكام العقل، ويخرجون أنفسهم من نطاق البشر العاقلين، ومن ثمة يتركون للأفراد حق معاملتهم كما يعامل الوحوش المجرم»[1].

إن مجريات الأحداث التاريخية في إنجلترا من صراع قائم بين الملك والبرلمان وإلغاء "مرسوم نانت"* عام "1675م"، كل ذلك جعل فلسفته السياسية تلوح في الأفق

---

* جون لوك: ولد "جون لوك" في رنجتون في إنجلترا عام 1632. وتلقى دروسه في المدرسة العليا للكنيسة المسيحية بإكسفورد عام 1652. وبعد ان تحصل على دراسة الماجستير عام 1658 قام بتدريس الفلسفة في المدرسة، ألف لوك مقالتان في السياسة عن: "التسامح الديني" وكتب "مقالتان عن الحكومة عام 1690، وكان متأثرا بالفلسفة الحية وبالآراء الدينية الليبيرالية، وتوفي عام 1704م.

1- موريس كرانستون: أعلام الفكر السياسي، مصدر سابق، ص: 52.

* مرسوم نانت: براءة أصدرها الملك هنري الرابع عام 1598م، لتنظيم الوضع القانوني للكنيسة البروتستانتية في فرنسا، وقد أقر للكالفاليين، بموجب هذا المرسوم بحقهم ممارسة شعائرهم حيثما كان أذن لهم بها من قبل، ومنحوا كذلك عدة ضمانات سياسية، لكن الملك لويس الرابع عشر ألغى بموجب براءة مضادة مرسوم نانت عام 1675م، وأبطل

بعمله: "دراستان حول الحكومة"، والذي نشر عام "1690م" «والذي وضع فيه فلسفته السياسية المفصحة عن مناهضته للحكم المطلق، ومعارضته للسلطة المقيدة: سلطة تولد من القانون ولا يجوز ممارستها ضده»[1].

لقد تبين من خلال دراسة الفلسفة السياسية لـ"جون لوك" أن هذا الأخير أعاد للإنسان الاعتبار حيال سلطان وجبروت الملكيات المطلقة المدعومة بالكنيسة التي تسعى إلى تأويل النص الديني. فالإنسان لا يخضع إلا لإرادة وسيادة خالقه حيث يقول: «خالق البشر كافة صانع واحد قادر على كل شيء لا تحد حكمته، وهم عبيد لرب واحد عظيم بثّهم في الأرض بإرادته لكي يقوموا على شؤونه لا شؤونهم، فهم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء، لا ما شاء أقرانهم من البشر»[2].

إن مدلول السيادة عند "لوك" ينتقل من الحالة الطبيعية ويقتصر على الفرد أي سيادة الفرد على نفسه فقط، والجميع يشترك في المساواة المطلقة، فلا سلطة للفرد على الفرد الآخر، وأما بخصوص المرحلة السياسية أو المدنية فيكون الانتقال فيها عبر اللجوء إلى القوانين والسلطة التشريعية، ليتولّد لدينا طرفا العقد: الشعب من جهة، والحكومة من جهة أخرى، «ولذلك فالمجتمع الناشئ لم يقم على القوة والإكراه، وإنما على أساس الاختيار والرضى المتبادل بين الأفراد لإحساسهم المشترك بالحاجة إلى الحماية المتبادلة لما يملكون من حياة وحرية وأملاك»[3].

فالحدود التي كان "لوك" يضعها للسلطة السياسية هي التي تتجاوز الحالة الطبيعية في القانون الطبيعي، فالناس حسب "لوك" هم في الحالة الطبيعية أحرار متساوون فيما بينهم

جميع الضمانات التي كان هنري الرابع منحها للبروتستانتيين، وكان من نتيجة ذلك، أن هدمت معابد هؤلاء ولوحقوا قضائيا وبوليسيا، مما اضطروا إلى الهجرة إلى سويسرا وألمانيا.

- إميل بريهية: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، مرجع سابق، ص: 6.

[1]- إميل بريهية: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، مرجع سابق، ص: 324.

[2]- جون لوك: في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، المكتبة ا لدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959، ص: 140.

[3]- محمد عبد المعز نصر: في النظريات العامة والنظم السياسية، مرجع سابق، ص: 78.

يقرر معقول من الملكية فلماذا الخروج إذن من الحالة الطبيعية التي تعيشها الجماعة البشرية؟ ولماذا يفكّرون بحرية طبيعية هي بالضرورة مقيدة بالجماعات؟.

فالآلة السياسية في هذا الصدد هي بين الافراد أو الشعب، وبين الحكومة المنبثقة عن الشّعب، والتي تطرح انشغالاته: «فهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب، بل هي سلطة مقدسة لا يتغير منحنى خلقتها على أصحابها، وليس لأي مرسوم صادر عن أي شخص آخر، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها أو السلطة التي يستند إليها، مفعول أو سلطة قانونية، إلا إذا صادقت عليه السلطة التشريعية التي اختارها الجمهور وعينها، فبدون هذا يكون القانون مفتقرا إلى ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانونا»[1]. وباعتبار السيادة نابعة من الشعب فإن الإطلاق فيها غير ممكن وإلا تنتقل السيادة من يد الجماعة إلى يد الأقلية، وهنا يبدي "لوك" «دور السلطة التشريعية بوصفه إياها أنها ليست مطلقة سلطة تعسفية على أرواح البشر ومقاديرهم، ولا يمكن أن تكون رغم أنها السلطة العليا في كل دولة»[2].

إن العقد الأصلي بنظر "لوك" هو الأكثر أهمية من الحكومة في حد ذاتها، فالأغلبية هي التي تحكم سلطة المجتمع، والقانون الوضعي الذي يسن في إطار الدولة ما هو سوى امتداد للقانون الطبيعي ولا يتعارض معه بأي حال من الأحوال، ورأى أن: «انتقال الأفراد من حالة الطبيعية الأولى، إلى حالة الاجتماع، قد تم بناء على عقد أبرموه فيما بينهم، برضاهم الصريح أو الضمني وترتب على ذلك تشكيل هيئة سياسية، وحتى تمارس هذه الهيئة عملها، كان عليها أن تصدر قراراتها بموافقة الأغلبية من أفرادها. ومن هنا كانت قاعدة الأكثرية التي لا يمكن التخلي عنها، لأن معنى ذلك هو العودة إلى الحياة الطبيعية الأولى»[3].

1- جون لوك: في الحكم المدني، مرجع سابق، ص: 218.

2- ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي، الحقوق الطبيعية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص: 128.

3- إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: 218.

فالعقد الذي يربط الفرد بالجماعة في الحالة الطبيعية إنما يصب ذلك في مصلحة الهيئة السياسية. وعلى الفرد التنازل أو التخلي عن بعض الحقوق للجماعة كحق البقاء وحق العقاب، وللفرد الحق في كبح أي عملية إجرامية ضد الجماعة والقوانين، بشرط الاتفاق بينه وبينهم، وبهذا التفاهم والاتفاق تكون السيادة للشعب وحده وهو يعطي بدوره مختلف الصلاحيات المشروعة لكل السلطات التي تنبثق عنه باعتباره السيد، إذ يقول "جون لوك" في ذلك: «لا يحق للهيئة التشريعية أن تتخلى عن سلطة وضع القوانين لأية هيئة أخرى، وذلك أن هذه السلطة هي سلطة تفويضية منبثقة من الشعب، فلا يحق لأصحابها أن يسيغوها على من عاداهم، فللشعب وحده القدرة على تعيين شكل الحكم، عن طريق إنشاء السلطة التشريعية هذه وتعيين القائمين عليها»[1].

فلقد آمن "لوك" إيمانا راسخا بأن السيادة من الشعب وإليه فهو صانعها ومسيرها والثائر عليها بحسب التقلبات السياسية، فإن بدا من الحكومات مالا يخدم المصلحة العامة واستهداف الشعب كان عنده للشعب كل الحق أن يثور على الحكومات ولو بالقوة، دفاعا عن السيادة وإخلاصا لأساس الاجتماع. «فـ"لوك" آمن أن السيادة هي سيادة الشعب كله، وأن إرادة الحاكم ليست هي الإرادة الحقيقة عنده بل هي الإرادة العامة، وهذه الأخيرة يجب أن يلتزم الجميع شعبا وحكومة بإطاعتها، لأنها تكون جوهر المجتمع. وسوف نرى تأثير ذلك على "جون جاك روسو"، خصوصا فكرته عن الإرادة العامة»[2].

إن السيادة اللوكوية جاءت بتشريع جديد، بحيث كان النظام الملكي المطلق الشغل الشاغل لـ"جون لوك" بغية إخراج السيادة من قبضة النظام الملكي المطلق إلى صالح الأفراد. ولطرح رأي آخر حول السيادة وتطورها نظريا وعمليا كان علينا أن اهتدينا إلى: "جون جاك روسو" والخطوة الأمامية التي نظر بها إلى السيادة، بل وإلى السياسة في ظل القوة التي عايشها آنذاك. إذن فما هي رؤية "روسو" لمختلف النظريات السياسية؟ وما هو

[1] - جون لوك: في الحكم المدني، مرجع سابق، ص: 224.
[2] - موسى إبراهيم: معالم الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: 110.

فحوى المضمون والمنظار الجديد الذي قدمه إلى السيادة ومفهومها ومختلف تغيراتها وتطوراتها؟ وكيف كان ذلك؟.

5. جون جاك روسو: (Jean Jacques Rousseau) (1712 - 1778م)

إن النظرية السياسية عند "جون جاك روسو"* ترتكز على ثلاثة محاور أساسية وهي: المرحلة الطبيعية، وهي مرحلة البراءة والخير والسعادة، وهي مرحلة خضوع الإنسان لغرائزه الطبيعية، والمرحلة الاجتماعية أو السياسية وهي مرحلة الانحطاط، والمرحلة الثالثة وهي مرحلة العقد الاجتماعي تلك المرحلة التي يسميها "جون جاك روسو" بـ"الإرادة العامة" والتي يتنازل فيها الأفراد عن إرادتهم لغيرهم قصد تحقيق الرؤية السياسية العامة، والتي يرى روسو بأنها هي صاحبة السيادة، وفيها: «يسهم كل مناخ المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، وتلتقي كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل»[1]. والإرادة العامة لا تكون إلا عبر واسطة تربط بينها وبين الشعب تلك الواسطة تتمثل في الحكومة. «لأن الحكومة ما هي إلا جسد وسيط يقام بين الرعايا والسلطان لإجراء اتصالهما المتبادل، وهي هيئة موكول إليها تنفيذ القوانين والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية»[2].

يتجاوز "روسو" مبدأ القوة كمعيار لتحديد السيادة معتبرا بأن القوى لا يبقى أبدا على جانب من القوة ليكون دائما هو السيد إن لم تحول قوته إلى حق والطاعة إلى واجب.

---

* جون جاك روسو: ولد جون جاك روسو في مدينة جنيف بسويسرا عام (1712م). وكان أبوه ساعاتيا ومعلم رقص، أما الأم فقد فارقت الحياة بعد ولادة الابن، وما إن بلغ السادسة من عمره حمله أبوه على قراءة القصص الروائية ثم الكتب الفلسفية، انتقل إلى باريس وكان سكرتيرا لسفير فرنسا في البندقية عام (1743م)، وكان احتكاكه بالسياسة جعل منه رجلا يدافع عنها ويدخل في غمارها، خلف روسو عملين هما: "العقد الاجتماعي" و"إميل"، وهذا المؤلف الأخير حكم عليه البرلمان بالحرق وحكم على صاحبه بالسجن سنة (1762م) أصدر "روسو" "خطاب عن العلوم والفنون" عام (1750م)، وفيه طور فرضية أن الرقي مرادف للفساد. وهو في العمق كان خطابا سياسيا بالدرجة الأولى، ثم جاء بعمل آخر "خطاب في التفاوت بين الناس"، ليدافع فيه عن أخلاق الإنسان، وفي عام (1754م) كتب روسو: "خطاب حول الاقتصاد السياسي"، إلى أن توفي روسو في: 02 جويلية عام 1778م. (راجع):

« J.J.R.R » unarticle de Wikipédia, l'encyclopedie li pve, cit://fr.wikipedia-org-/wiki/jean-jaques-rousseau-12-02-2006.

ومقال بعنوان: "الأخلاقي جون جاك روسو والتنوير" بقلم. صبحي درويش www.rousseau .

[1] - جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي، تر: قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان، ص: 50.

[2] - موريس كرانستون: أعلام الفكر السياسي، مصدر سابق، ص: 75.

لأن القوة هي قدرة مادية وليس لها أية قيمة أخلاقية يمكن أن تنتج عن آثارها عن آثارها[1].

إن السيادة المشروعة عند "روسو" هي سيادة الشعب، أما السيادة التي تستند إلى القوة فهي غير مشروعة واستبدادية، والسيادة في رأيه غير قابلة للتجزئة لأنها إرادة هيئة الشعب كله ويعيب على السياسيين الذين يتجاوزون إرادة الشعب بعدم الرجوع إليه في مختلف الاقتراحات والقوانين السياسية، وأن السلطة التي أصل وجودها من الاقتراع العام هي السلطة التي تعبر عن المسار الوحيد للمساواة بين الأفراد في القوانين الاجتماعية. ولا يعترف "روسو" إلا بسيادة الشعب التي تتجلى ممارستها في الهيئة التشريعية إذ يقول: «للهيئة التشريعية مهمتان لا تنفصمان: سن القوانين والحفاظ عليها، أي الإشراف على السلطة التنفيذية. وليس من دول في العالم لا يكون للسيد فيها حق هذا الإشراف. ذلك بأنه من دونه تفشل كل علاقة مشاركة أو خضوع بين السلطتين وتتداعى، فإحداهما لا تعود تعتمد على الأخرى. ولا يكون للحكومة بالضرورة صلة بالقوانين، ويصبح القانون مجرد لفظة دون دلالة»[2].

إن معرفة ممارسة "فعل السيادة" في الواقع السياسي يرجعنا إلى التساؤل حول من يرجع إليه مسؤولية السيادة وممارستها، وذلك يجعلنا نوجه الوجهة إلى الدولة والشعب، إذ جعل "روسو" السيادة عندهم والتي ترجع إليهم في إقامة الحكومة والموكلة إليها تنظيم الدولة، وهنا نتجه إلى التعليل الذي يقدمه لنا "روسو" بقوله: «بما أن إنشاء الحكومة ليس عقدا البتة، وإنما هو قانون فإن مستودعي السلطة التنفيذية ليسوا البتة سادة الشعب، بل ضباطه وأن الشعب يمكنه توليتهم وعزلهم متى شاء، وأن ليس من شأنهم التعاقد ولكن الطاعة، وأنهم بممارستهم للوظائف التي تعهد فيها الدولة إليهم، إنما يقومون بواجباتهم كمواطنين، دون أن يكون لهم الحق بالمنازعة في الشروط»[3].

---

[1] - جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص: 39.
[2] - جون جاك روسو: رسائل من الجبل، الفصل الثاني، الرسالة السابعة، ص: 2.
[3] - جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص: 135.

يفهم من هذا بأن إرادة الأمة فوق إرادة الحاكم فيحق لها أن تعزله إذا انحاز عن العقد، باعتباره الطرف المعفى من العقد.

تتجلى السيادة عند "روسو" في الإرادة العامة وتتصف بصفاة هي:

1- «إن السيادة معصومة لا تخطئ: الإرادة العامة لا تستهدف غير الصالح العام. فإذا بدا أن الشعب لم يتبين الصالح العام أو أنه خدع في شأنه، فعندئذ لا تكون أمام الإرادة العامة بل أمام إرادة المجموع التي تنشأ عن تأثير الإرادات الخاصة.
2- إن السيادة لا تقبل التجلي أو التصرف أو التفويض: لا يمكن التنازل عن السيادة مطلقا لأي كان، إذ يمكن التخلي عن السلطة أما عن الإرادة العامة فلا، والإرادة العامة لا تتجزأ، والسيادة هي ممارسة الإرادة العامة.
3- إن السيادة لا تقبل التجزئة: السيادة هي ممارسة الإرادة العامة، والإرادة العامة لا تتجزأ، فالسيادة لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء.
4- السيادة مطلقة: فالعقد الاجتماعي يعطي الإرادة العامة سلطة مطلقة على جميع أعضاء المجتمع السياسي»[1]. وفي هذا الصدد يقول "روسو": «يجب أن يكون للدولة أو المدينة قوة كلية وإكراهية لكي تحرك وتهيئ كل جزء بالطريقة الأكثر ملاءمة للكل، فكما تعطي الطبيعة لكل إنسان سلطة مطلقة على كل أعضائه، يعطي الميثاق الاجتماعي للجسم السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه»[2].

يمكننا القول إذن بأننا تناولنا السيادة ببعض جوانبها عند "روسو" إذ يبدو أنه حرص كل الحرص على الحفاظ على كلمة الشعب بإبقائها هي العليا. وكلمة السلطة السياسية هي السفلى، وكانت نظرته ثاقبة عميقة حول فهم العلاقات البشرية وما يترتب عنها من نتائج. ويرجع الفضل إلى فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أسسوا الدعائم الأساسية للفكر السياسي بدعمهم للتحرر والحرية والمساواة. وحثّهم الشعوب للخروج من ظلام الطغيان الملكي

---

[1]- موسى إبراهيم: الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، ط1؛ 2011، بيروت، لبنان، ص: 159؛ 160.

[2]- جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القوية، مرجع سابق، ص: 160.

والجبروت الكنسي بترسيخ أسمى معاني الديموقراطية، فكانوا وراء الثورة الفرنسية ومختلف الحركات التحررية في العالم. ويبقى مبدأ السيادة يتخذ مجرى جديد ومنعرجا آخر بظهور شكل الدولة الوطنية ومبدأ السيادة الداخلي والخارجي. فهل أضحى مفهوم السيادة في ظل وجود الدولة الوطنية مفهوما يحمل في ثناياه أبعاد السيادة بشقيها الداخلي والخارجي؟ وهل خرجت السيادة من المفهوم الضيق إلى المفهوم الأوسع؟ وكيف كان ذلك.

الفصـل الثانـي:

الفعـل التواصلـي عنـد

"يورغـن هابرمـاس"

- المبحث الأول: نظرية الفعل التواصلي.
  - المطلب الأول: مفهوم التواصل.
  - المطلب الثاني: مراحل الفعل التواصلي.
- المبحث الثاني: العقلانية والتواصل.
  - المطلب الأول: تأثير النظرية النقدية على العقلانية.
  - المطلب الثاني: البنيوية وعلاقتها بالتواصل.

المبحث الأول: نظرية الفعل التواصلي

المطلب الأول: مفهوم التواصل

تعد نظرية هابرماس في اللغة والمعروفة بالفعل التواصلي بمثابة منطق جديد للعلوم الاجتماعية باستناده إلى منجزات فلسفة اللغة ذلك لأنه يرى بأن «اللغة تمكننا من إحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة»[1].

إذ أن التواصل هو المفهوم الأكثر مركزية في فلسفة (هابرماس) وبالتحديد في المرحلة الثانية من تطوره الفكري، ولا أدل على ذلك من كتابه الضخم والهام نظرية الفعل التواصلي وكتابه الآخر الأخلاق والتواصل، ذلك لأن عند المفهوم يبدو ضروريا لأجل وصف وتشريح البناء الفلسفي لهابرماس مثلما يريد تبيين ذلك وعبر نفس المفهوم في البناء الاجتماعي.

ويبدوا أنه قد جاء بالفلسفة إلى ميدان علم الاجتماع، فقد أفاد إفادة هائلة من تطور علم اللغة، وخاصة نظرية الفعل التواصلي واللغوي التي تعتبر عماد المقاربة التداولية (Pragmatique)، ومن هنا «أضاف إلى النظرية النقدية، بل خطا بها خطوات واسعة، ووصل بها إلى درجة لم يصلها الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت»[2]، أي أدورنو وهوركهايمر وماركوز، وإريك فروم، فرغم ثقلهم العلمي، إلا أن (هابرماس) هو الفيلسوف الوحيد الذي فرض نفسه على المشهد الثقافي والسياسي في ألمانيا، الأمر الذي جعل وزير الخارجية الألماني "يوشكافيشر" ينعته بفيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة،

[1]- الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2005، ص: 209.

[2]- علاء الطاهر: مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرما س، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، ص: 91.

«وهذا ما جعل أيضا الكثيرين يعتبرونه الوريث الشرعي للمدرسة النقدية – فرانكفورت- ومن هؤلاء إيان كريب»[1].

لا شك أن "هابرماس" في صياغة نظريته التواصلية انخرط في نقاش فلسفي متشعب مع طروحات الفلسفة التي سبقته لأنه كما وصفه أحدهم يتميز: «بشراهة متعددة الاختصاصات»[2].

فالتواصل يقابله في اللغة الفرنسية (Continuté)، ويتضمن «مفهوم آخر يتقارب معه، وهو مفهوم الاتصال (Communication)»[3]، ويتضح من هنا أن هناك إشكال لغوي ومفهومي بين مصطلحي التواصلي والإتصالي، فلقد حاول الخروج من دائرة النظرية النقدية بطريقة نظرية اجتماعية أكثر اتساقا وتنظيما، ليضع بذلك نسقا تحليليا شبيها بعض الشيء بنسق تالكوت بارسونز النظري.

ويكون هابرماس في تصور "جورج سيمل" قد استوعب نماذج الفلاسفة الذين جعلهم على أربعة أصناف، أما الصنف الأول فيصفه هابرماس بأنه ينظر إلى دقات قلب الأشياء، والصنف الثاني فيرى فيه هابرماس بأن له صلة مباشرة مع دقات قلب الانسان، أما الثالث فهو يلج في قلب المفاهيم، أما الرابع فهو صنف أساتذة الفلسفة الذين لا يستمعون إلا إلى قلب النصوص، وفي مسار هابرماس الفلسفي نجده «قام باستثمار المنعطف اللساني لتحقيق تلك التوليفة التي سماها: بـ"نظرية الفعل التواصلي" لذلك مر مشروعه بنقطتين مرجعيتين:

- الوضع الفلسفي لأسئلته.

---

[1]- إيان كريب: النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، مجلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 244؛ أبريل 1999، ص: 205.

[2]- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، ط2؛ 1998، ص: 49.

[3]- عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1؛ 2005، ص: 15.

- القول الحداثي للفلسفة بتجريبها ضمن فلسفة التواصل»[1].

من هنا يتضح أن مفهوم التواصل هو موضع أشكل، حتى في دلالته اللغوية وهذا أمر طبيعي وخاصة في المرحلة المعاصرة، فالفلسفات كلها كان لها اهتمام بالغ بالمصطلحات للوصول إلى نظرياتها الفلسفية، ويتجلى ذلك أكثر مع البنيوية والتفكيكية والوجودية، بخلاف ذلك نجد أن الفلسفات المذهبية وحتى النسقية والتي لا تتأثر باستخدام هذه اللعبة كالأرسطية والكانطية وحتى الهيجلية، والتي تميل أكثر إلى النسق النظري بدل ميلها للمصطلح الانفرادي، ونرى التباين المنهجي والمعرفي الواضح في الفلسفات المعاصرة حول المصطلح – المفهوم.

يتشكل لدى الكثير منها إن لم نقل كلها تقريبا إشكالا محوريا، وهذا يدل على أنه ليست هناك مادة جاهزة معطاة تقدم لمصطلح التواصل دلالته ومعناه، بالشكل الذي يقربنا من الدلالة، التي يشتغل عليها "هابرماس" في نظريته التواصلية.

وهذا ما جعل "هابرماس" يوسع آفاق النظرية التواصلية وكذا النظرية النقدية إلى حد بعيد، هذا ما جعل "هابرماس" أكثر أصالة وشهرة، وذلك بسبب أبعاده التي تخص مشروعه التواصلي.

ويبدوا أن السؤال الذي يلوح في الأفق، ما معالم هذه النظرية التواصلية؟، وما أبعاد هذا المشروع؟، وكيف ينبغي تحديد تجلياته على الفلسفة الهابرماسية؟.

ومن هنا سنحاول تتبع مفهوم التواصل تاريخيا عله يقربنا مما هو موضع تساؤل وإشكالية في هذا البحث، إذ يعود أصل فعل تواصل إلى الفعل اللاتيني (Communication)، الذي يعني تواصل أي كائن في علاقته، وقد ظهر في اللغة الفرنسية في القرن الرابع عشر (14)، ودل في تلك الفترة على "شارك مع" " participer à" واستمر تداوله إلى القرن الخامس عشر (15) «ليدل على فعل المشاركة أي ما يقاسمه

[1]- علي عبود المحمداوي، اسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ص:220.

اثنين أو أكثر ليتطور فيما بعد تدريجيا (القرون التالية)، ليعني وسائل الاتصال سواء النقلية أو الإعلامية وبالتحديد نقل المعلومة»[1].

وانطلاقا للمعنى الأصلي للفظ نجد أن التفكير في مجال التواصلية ابتعد عن الاختزال التقني للاتصال، ضد نموذج التلغرافي للاتصال، أي «بزوغ تواصل من نوع جديد و ساد ذلك في القرن الماضي أي في الخمسينيات والستينيات، أي بالتركيز على المعنى الأصلي للفظ تواصل "شارك مع Participer à "».[2]

وعليه: «فالتواصل يعني عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي وهو ما يفيد "اتصل" الذي يتضمن الاخبار والابلاغ والتخاطب»[3].

والتواصل خاصية المجتمع البشري لتحقيق التفاعل والدوران الذي يؤدي إلى تحقيق المصالح وتفعيل الحياة والدال على تعقد العلاقة التواصلية هو الانفجار الرهيب في وسائل الاتصال.

إذن التواصل لا يكون من خلال تفعيل الاطراف المتحاورة ضمن فضاء محدد مع اختلاف الوضعيات المنظورية التي تؤدي إلى التواصل «وبالتالي لا يمكن أن نفكر داخل المجتمع الحداثي، إلا من خلال التواصل ذاته فهو المضمون الكلي للحداثة لتجاوز الاحراجات التقنية والإحصائية للعقل الأداتي نحو تفعيل إرادة النقد الكامنة في المضمون التاريخي للتنوير الذي انتكس نتيجة تشيؤ العقل نحو حاجة العقل من خلال فعل التواصل ذاته، فلو حاولنا مبدئيا أن نتبين الاستراتيجية التي يريدها "هابرماس" أن يضعنا على سكتها من أجل استشعار مقاربة ما للتواصلية كما يترسمها فكره، فهي إعادة اكتشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية كما في انتاجاتها الرئيسة عبر المدارس الحديثة و

---

[1]- بومدين بوزيد: إيطيقا التواصل ونقد العقل الأداتي، (أعمال ندوة فلسفة اللغة ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي)، الجمعية الفلسفية المصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 169.

[2]- المرجع نفسه، ص: 170.

[3]- علي عبود المحمداوي: اسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 222.

المعاصرة، فالتواصلية ليست في النهاية إلا استراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد الاستراتيجية العقلانية ذاتها لأن العقلانية تؤدي بالتواصلية لتحقيق ذاتها»[1].

ولفهم فكرة التواصل بالمعنى الموسع نجد "هيدغر" يصيغ الفكرة في سياقها الانطولوجي حيث يقول: «ينبغي فهم ظاهرة التواصل في معنى واسع وانطولوجي، فالقول الذي يسمح مثلا بنشر بلاغ أو إعلان صحيفة إخبارية ليس إلا حالة خاصة من حالات التواصل في معناه العام، فهو يحسن المشاركة في الشعور العام بالوضعية وفي فهم الوجود مع الآخرين، فليس مهمة التواصل نقل انطباعات وآراء وأماني سريرة ذات أخرى. إن التواجد في جوهره يكون منذ البدء دوما وسلفا جاليا في الشعور العام بالوضعية وفي الفهم المشترك، والوجود مع الآخر في الخطاب يكون متقاسما صراحة، والحال أنه لم يدرك بعد ولم يرفع إلى مستوى الامتلاك مادام لم يعرف بعد للتقاسم»[2].

إن المتأمل لمسيرة "يورغن هابرماس" الفكرية يجد بأن الطابع التحليلي والأبستمولوجي والتقنية والعلم والأيديولوجيا وكذا تأثره بـ "كانط" و"ماركس" وخاصة بالمنهج النقدي لديهما، وتجلى ذلك في كتابه "المعرفة والمصلحة" «فلقد حاول في هذا الكتاب أن يعيد بناء تسلسل "جينالوجي" للعلوم الطبيعية والانسانية الحديثة، وذلك بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية والمعرفية التي نشأت في ظلها، وقد كشف هذا البحث الاستقصائي إلى رأيه عند تزايد التخصص في مجالات المعرفة التكوينية المختلفة بحيث بلغت مرحلة تعذر فيها الحوار النقدي بين هذه المجالات ونتج عن ذلك أن وقع التفكير لاسيما إلى الفلسفة والعلوم الانسانية تحت تأثير أشكال مختلفة من التفكير الذاتي النسبي أو حتى غير العقلاني»[3].

---

[1] - علي عبود المحمداوي، اسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 288.

[2] - عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 16.

[3] - عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، بحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف، جلال فخري وشركاؤه، ط1، تاريخ الإيداع، 2002، ص: 92.

المطلب الثاني: مراحل الفعل التواصلي

يتوجه "هابرماس" في أعماله وخاصة في نظرية (فعل التواصل) إلى فلسفة اللغة ابتغاء توسيع أساس النظرية النقدية، وقد قدم أطروحة صعبة سنجملها في مراحل ثلاث:

1- المرحلة الأولى: يدعوا إلى ضرورة التحرر مما يدعوه بـ"فلسفة الوعي"، التي يعني بها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والعقل كالعلاقة بين الذات والموضوع (أي التحرر من منظومة الفكر التجريبي).

2- المرحلة الثانية: يمكن الفعل صورتين، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل، الأول يتضمن الفعل الغائي العقلاني، في حين أن فعل التواصل هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول إلى الفهم.

3- المرحلة الثالثة: يترتب على فعل التواصل الأولية عدة أمور:

1. العقلانية بهذا المعنى ليس مثالا نقتضيه من السماء، بل هو موجود في لغتنا ذاتها، إن هذه العقلانية تستلزم نسقا اجتماعيا ديموقراطيا لا يستبعد أحدا.
2. ثم إنه ثمة نظام أخلاقي ضمني يحاول "هابرماس" الكشف عنه، وهو الاختلاف الكلي الذي لا يتوجه إلى تحليل مضمون المعايير بقدر توجهه إلى طريقة التوصل إليها.

والتوصل إليها - حسب "هابرماس"- يكون عبر نقاش حر عقلاني.

لقد اعتبر هابرماس أن إنجازه الرئيسي تطوير مفهوم ونظرية العقلانية التواصلية (Communicative Nationalité)، الذي يميزه عن التقليد العقلاني لتجديد العقلانية في بنى الاتصال اللغوي الشخصي. تقدم هذه النظرية الاجتماعية أهداف الانعتاق أو التحرر الانساني بينما يبقى الإطار الأخلاقي الشامل، هذا الاطار يستند إلى حجة تدعى البراغماتية الشاملة (Universal Pragmatics)، كل الأفعال الخطابية لها نهاية متأصلة -وهي هدف الفهم المتبادل وأن البشر يملكون القدرة التواصلية لجاب مثل هذا الفهم.

يبدوا مما سبق أن هناك إشكالا مفهوميا ولغويا بين مصطلحي تواصلي واتصالي، لكن الذي يبدو واضح وجلي هو أن مفهوم التواصل أشمل ويشمل مفهوم الاتصال، لأن الأمر هنا يتعلق بإرادة المشاركة (الذوات)، وليس بالميكانيزمات الآلية للاتصال كما هو الحال في مجال الاعلام.

«أما لو قمنا بالاستقصاء حول مفهوم التواصل عند هابرماس وانطلاقا من نظريته التواصلية سنجد أنه يحاول أن يوضح التواصلية خارج ذاكرتها الاصطلاحية وتاريخها المفهومي»[1]، ذلك لأن هابرماس أوحى بوجود تواصلية تدريجية من حيث المفهوم ولم يشر إليها مباشرة في كتابه "نظرية الفعل التواصلي"، لب المشروع الهابرماسي ذلك أن التواصل: «بين الكائنات البشرية يتم عبر أنساق مختلفة وأن هذه الأنساق إما بسيطة (تمثل قناة واحدة)، أو مركبة تتضافر فيها قنوات مختلفة لغوية وغير لغوية»[2].

وحتى يحدث التواصل بين المتخاطبين يقوم كما يقول أحمد المتوكل على أربعة أركان أساسية:

«أ- انتقاء النمط التواصلي و إطاره العام (المركز الإشاري، الأسلوب).

ب- تحديد القصد التداولي (أخبار، سؤال، وعد، وعيد، أمر).

ج- اتقاء الفحوى الدلالي، إغراء تحريره بما يلائم القصد.

د- صياغة القصد والفحوص في بنية صورية مناسبة»[3].

يبدو أن "هابرماس" بقدر ما اهتم بإشكالية اللغة والتواصل بقدر ما حاول الاقتراب من ضوابط الحوار وأخلاقياته، وذلك في إطار اهتمامه الأساسي بمسألة الكلام واللغة العادية والمناقشة وادعاءات الصلاحية، ومن أجل الكشف عن مستويات امتلاك الحقيقة من خلال النقاش وأخلاقياته.

[1] - عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 16.

[2] - أحمد المتوكل: الوظيفة بين الكلمة، النمطية، دار الأمان، المغرب، ط1، 2000، ص: 72.

[3] - علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 229.

إذن هابرماس حاول أن يقدم التواصلية، بعيدا عن شكلانية التعريفات المحدودة وهذا ما يقودنا إلى البحث عن مدلول الفعل التواصلي عنده باعتباره مفتاح الوصول إلى التواصل لا بمعناه العام، بل بمعناه الخاص، فما الذي يقصده هابرماس بالفعل التواصلي؟ وما علاقته بالعقلانية التواصلية لديه؟.

المبحث الثاني: العقلانية والتواصل

المطلب الأول: تأثير النظرية النقدية على العقلانية

إن الفعل العقلاني بأبسط معانيه، «هو الفعل المخطط والمحسوب والمصمم لتحقيق هدف بعينه، وهو دائما أسير إجراء، للظفر بأقصى نجاح ممكن»[1].

ينطلق هابرماس في مفهومه الجديد للعقلانية، من تحليل البنية الاجتماعية للعقل، وهذا ما تمخض عن نظريته في الفعل التواصلي.

هذا العقل لا يمكن أن ندركه جملة واحدة، وإنما يتم تقصيه من العناصر المتحولة في التاريخ من طبقات المعنى التي يختزنها.

وللحديث عن العقلانية لهابرماس فلقد «اتخذ أصحاب النظرية النقدية من النقد أداة لتغيير المجتمع من جذوره وللكشف عن اللاعقلانية التي تمخضت عن العقل ذاته، إذ لم يكن رافضا للعقلانية كما قد يبدو ذلك من القراءة السطحية لأفكارهم بل كان في الحقيقة دعوة إلى مزيد من العقلانية التي تدرك التغيير والاختلاف بدلا من الوحدة والتوحد»[2].

ففي كتابه "المعرفة والمصلحة" تفرعت المعرفة العلمية لديه إلى ثلاثة أنواع مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمصالح البشرية، وينطلق من المعرفة التجريبية التحليلية التي لها أثر بالغ على العلوم الوضعية، ولها ارتباط مباشر بالمصلحة التقنية. وهي في حد ذاتها ترتبط بالعمل المباشر وتجسدت في المجتمعات الراهنة، ويصفها هابرماس بأنها على علاقة بما يسميه هو بالعقل الأداتي.

[1]- عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1؛ 2003، ص: 301.

[2]- مجموعة من الدارسين: فلسفة النقد والفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1؛ 2005، ص: 62.

تعتبر نظرية هابرماس في اللغة والمعرفة باسم الفعل التواصلي بمثابة منطق جديد للعلوم الاجتماعية، منطق يستند إلى منجزات فلسفة اللغة، لأنه يحدث القطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والذات والفعل والممارسة.

ولقد استفادت أطروحة هابرماس من المنعطف اللغوي كثيرا ولعل "كارل آتو آبل" يقر بهذا المنعطف حيث يقول: «وبهذا المعنى نكون نحن الاثنين ورثة التغيير الألسني التأويلي في الفلسفة المعاصرة»[1]، وذلك لأن هابرماس «أراد تجاوز الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة»[2].

وهو هنا يريد تحويل علم الاجتماع إلى فرع من فروع الاتصال للحفاظ على المكسب البيني للأفراد «حتى يكون التواصل الاجتماعي ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي وهذا يتطلب ما أسماه هابرماس بالتداوليات الشاملة»[3].

فالفعل التواصلي يعتبر ككلمة للعالم المعيش وذلك من خلال رؤية جديدة: «لفهم العالم المعاصر من خلال التعريف الجيد الذي يراه منشطر إلى عالمين: الأول يخص العالم المعيش الذي تقوم ببنياته على اللغة والتواصل، والثاني يخص عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتغير بالوظيفة والأداتية والفعالية»[4].

ولهذا يرى أنه من الضروري بمكان تحويل علم الاجتماع إلى فرع من فروع الاتصال ويجب أن يقوم على الفعل التواصلي، فعلى علم الاجتماع أن يعتمد على الوقائع الاجتماعية ويهتم بالعلاقات التواصلية بين الأفراد بحيث تكون اللغة قواما لها أي ما يسمى بـ"البينذاتية" (Intersubjectif).

---

[1]- كارل آتو آبل: التفكير مع هابر ماس ضد هابر ماس، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، الجزائر، لبنان، المغرب، ط1، 2005، ص: 23.

[2]- الزواروي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص: 209.

[3]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 235.

[4]- حسن مصدق: يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، المركز الثقافي العربي، المغرب- لبنان، ط1، 2005، ص: 110.

وبعيدا عن التواصل المشوه والمتمثل في القمع والعنف والذي اهتدى إليه هيغل، فإن هابرماس يرى بأنه يجب رد الاعتبار للبعد التواصلي المتمثل في اللغة والذي هو البعد المنسي أو اللامفكر فيه بـ"التعبير الفوكوي".

إن التجربة التواصلية تأتي من العلاقة التفاعلية في إطار من التوافق اللغوي والتداولي ومن ثم فإن كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل. فالهدف من التواصل هو التفاهم المتبادل والتذاوت المتمثل في المعقولية والحقيقة.

لقد سعى هابرماس إلى تأسيس عقل جديد وفق أسس جديدة، عقل متفتح ومرن، بغية إعادة تنظيم العلاقة بين المعرفة المجردة "Abstrait" الباحثة عن انسجام العقل مع مقولاته الذاتية، وبين الواقع الاجتماعي التاريخي المنتجة فيه، إذن «فنظرية الفاعلية التواصلية عند هابرماس تؤكد على التواصل اللساني وعلى التفاعل الاجتماعي أيضا»[1].

وهنا يمكن القول، أو التمييز حسب هابرماس بين تصورات الكلمة والتصورات الخالية من الرموز، إذ من التناقض أن نربط بين التصورات الغير واعية ومختلف ما تبقى منها من كلمات «فمن هذه النقطة يبدو اخفاق نظرية اللغة متطورة بادية للعيان. ويبدو لي الأمر أكثر معقولية أن ندرك فعل الكبت على أنه إطلاق تغييرات الحاجة ذاتها ففلسفة العلم المنزوعة من القواعد النحوية والمشحونة بالصور تعطي مرتكزات لمثل هذا النموذج الإقصائي»[2].

إن هابرماس بهذا المنظور يحاول أن يختار فلسفات الوعي العقلانية والتجريبية ليوصلنا إلى ما يسمى بفلسفة التفاهم، والذي عبر عنه عبر اللغة، ولذلك يقول: «ما أنهك

[1]- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998، ص: 181- 196.

[2]- يورغن هابر ماس: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات دار الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001، ص: 281.

هو نموذج فلسفة الوعي، ولكن كان الأمر كذلك، فإنه لابد من أن تختفي أعراض الانهاك فعلا بالانتقال إلى نموذج التفاهم»[1].

المطلب الثاني: البنيوية وعلاقتها بالتواصل

ولئن رجعنا باللغة من المنظور التفاهمي إلى المنظور البنيوي المستقل لديها، فإنها لم تعامل بوصفها «صورة جبائية، بل صارت نظاما مكتفيا بذاته ذا علاقات داخلية فقط. لقد أصبحت اللغة في هذه البنيوية المغلقة وساطة بين علامات وعلامات، ولا تعد وساطة بين اللغة والعالم الخارجي. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا»[2].

وانطلاقا مما يتركه النقاش في الخطاب من الأصداء والظلال.

من هنا يصبح الخطاب التواصلي مبني على آليات وألاعيب اللغة والتأويل «أو على أنماط السرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة»[3].

لذلك برزت التداولية (La Pragmatique) كأحدث مقاربة تحليلية مهتمة بعناصر التواصل ومدى التفاعل بين الشركاء. إن التداولية هي فهم للخطاب، ذلك الخطاب المرتبط بالواقع. «إذ تتجاوز التداولية محددات الدلالة الخطابية إلى دراسة مدى إمكانية الكشف عن قصدية المتكلم، من خلال إحالة الجملة إلى السياق التداولي لمعرفة مدى التطابق، أو اللاتطابق بين دلالة الجملة لسانيا وظروف السياق، بعبارة أخرى الكشف عن مجموعة القوانين العامة التي تتحكم بتحديد دلالة المنطوق سياقيا»[4].

---

[1]- يورغن هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، (دط)، 1995، ص: 454.

[2]- بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 2006، ص: 10.

[3]- علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 11.

[4]- فاطمة عبد ا الوهيبي: نظرية المعنى عند حازم القرطاجني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2002، ص: 47، 48.

وعلى خلاف هذا يشير هابرماس في مقاله الشهير " What Is Universal Pragmatic" الذي نشره في كتاب صديقه كارل آتو آبل، إلى أن فحص اللغة والكلام لن يقتصر فقط على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية أو الدلالية، بل يجب أن تنتقل إلى مستوى رابع جديد يعنى بتداوله "pragmatique" الافعال والخطاب بحيث لا تكتفي بالجمل لصالح دراسة تداول الخطاب ككل، «أي الانتقال من دراسة الكفاية اللغوية "Compétence Linguistique"، إلى الكفاية التواصلية " compétence pragmatique"، فإذا كان "تشومسكي" اهتم بالفصل بين الكفاءة والأداء اللغوي فإن هابرماس طور مفهوم الكفاية اللغوية إلى مفهوم الكفاية التواصلية»[1].

من هنا قد يتجلى التمييز في الاستعمال والتجسيد حسب اللغة التي نداولها في الكلام ونعبر عنها بالمعاني، فلو ذهبنا لرؤية "لوك" فإنه يرى بأن: «الكلمات في دلالتها الأولى والحالية لا تمثل إلا أفكارا موجودة في نفس المعبر عنها، وهذا ما سمي بنظرية الانعكاس أو المرآة، فالفعل الانساني يغدوا تعبيرا عن أفكار، والذي يزيد فيه فعل التواصل عن كونه انعكاسا نفسيا فقط»[2].

هكذا يصل هابرماس إلى تحديد النشاط الانساني التواصلي كتفاعل يحدد علاقة الإنسان بالعالم الخارجي وبمحيطه الاجتماعي.

يبدو أن اللسانيات التداولية قد تجاوزت المفاهيم اللسانية التقليدية في دراستها للغة كنظام لساني وكتواصل فعال وتجلى ذلك في أفعال الكلام والخطاب والإقناع متعديا في ذلك الاشارات والدلالات اللغوية لمن يستعملها.

إن "هابرماس" يربط ربطا وثيقا بين الفعل التواصلي والعالم المعيش «يعتقد "هابرماس" بشكل جلي، أنه بإمكانه القبول دونما حاجة إلى إقامة أساس آخر عدا التواصل

---

[1] - حسن مصدق: يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص: 127.
[2] - المرجع نفسه، ص: 81.

في العالم المعيش بسبب موارد التفاهم في العالم المعيش التي نلجأ إليها حتى عندما نتجه إلى وضعها مع موضوع تساؤل خلال مسار الأنوار»[1].

لقد كان هابرماس يؤكد على اهتمامه بالتواصل ومصطلح المتكلم المثالي القادر على إنجاز تواصلي لغوي سليم، أي وجود طرفين للتواصل سماه بالذات المتكلمة والآخر و الذي هو السامع وتكون عملية التواصل إجرائية عملية.

إنه بهذا يعطي للغة جانبا من تحليل الفكر وفهم الخطاب ومعناه وأساليب التبليغ والاستدلال والاستنتاج.

[1] - كارل آتو آبل: التفكير مع "هابرماس" ضد "هابرماس"، تر وتقديم عمر مهيبل، مرجع سابق، ص: 73.

الفصـل الثالـث:
مفهـوم السيـادة عنـد "يورغـن هابرمـاس"

- المبحث الأول: الديمقراطية والسيادة.
  - المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية.
  - المطلب الثاني: الديمقراطية التوافقية والمجتمعات المتعددة.
  - المطلب الثالث: نماذج الديمقراطية.
- المبحث الثاني: المواطنة والسيادة.
  - المطلب الأول: جذور المواطنة.
  - المطلب الثاني: دور الدولة الوطنية في المواطنة وتأثيرها على السيادة.

المبحث الأول: الديمقراطية والسيادة

إن مفهوم الديمقراطية عند "يورغن هابرماس" يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم السيادة، وكذا له علاقة مباشرة بمفهوم الدولة والدستور، إذ أن "هابر ماس" وفي كتابه (بين الحقائق والمعايير) يفسر الدولة الدستورية الديمقراطية والتي لها علاقة تواصلية خطابية ذات الصلة بالسياسات الديمقراطية، إذ أن واقع الديمقراطية كمفهوم تداولي أو كنظام سياسي قطع أشواطا من حيث التّطور والنشأة، فالسيادة عند "هابرماس" تطرق إليها في كتابه (الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير)، إذ ربط السيادة بأخلاقيات المناقشة وبالديمقراطية. «التشاورية التي لم تكن واضحة قبل هذا العمل. وقد ساعدته في ذلك الخلفية الفلسفية والنظرية التي اكتسبها من قبل»[1].

ففي تحليلاته التي خصصها لمفهوم الديمقراطية نجد "هابرماس" يعرفها على أنها «نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظّم الحياة العامة»[2].

فالديمقراطية تخضع للتغيرات الديمغرافية والاجتماعية إذ أن: «حجم المجتمعات الحديثة وتعقيدها وتنوعها التام يجعل الديمقراطية المباشرة غير ملائمة ببساطة بوصفها نموذجا عاما للتنظيم والتحكّم السياسيين»[3].

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية

لابد من مفهوم الديمقراطية عند "هابرماس" كان له الصلة بدولة القانون المتصل بالمبادئ الأساسية للدولة الدستورية وتتجلى تلك المبادئ فيما يلي:

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مجموعة مؤلفين: د. إسماعيل مهنانة، د. محمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1؛ 2012، ص: 229.

[2]- عبد الوهاب الكيالي وآخرون: الموسوعة السياسية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، (ب. ت)، ص: 751.

[3]- ديفيد هيلد: نماذج الديمقراطية، تر: فاضل جكتر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد، بيروت، ط1، ص: 285.

«لما كان الهدف الأول هو سيادة الشعب التي تلتزم أن تكون كل سلطة سياسية منبثقة عن السلطة التواصلية للمواطنين، ويجب أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطية توفر شروط خاصة للحوار والتواصل[1].

إن أصل الديمقراطية بالمفهوم الصحيح إنها تلك العملية التواصلية المبنية على الحوار الفعال والمنبعثة من القانون، والمتمثلة في خلق أطر النقاش السياسي بمبادئ التعددية السياسية للسلطات لاسيما السلطة التشريعية المتمثلة في البرلمان، والمدعمة من قبل الأفراد مع ضمان تطبيق القوانين من قبل السلطة القضائية، التي تشرف على تعهدها باحترام القانون، ولا يكون ذلك حسب "هابرماس" إلا بفصل السلطات. «والغرض من هذا المبدأ إلصاق السلطة الحكومة (الإدارية) بالمواطنين بوصفهم سلطة تواصلية، تتدخل عن طريق السلطة التشريعية للبرلمان، وأكثر من ذلك يجب أن توجد إمكانية مراقبة استبداد الحكومة، وهي مهمة تقع على عاتق محاكم مدنية وتحقيقات إدارية (حكومية)»[2].

إن مفهوم السيادة عند "هابرماس" كان له انعكاساته على التحولات التاريخية والاجتماعية الحاصلة وكان ذلك انطلاقا من خلفيات متعددة كالصناعة والتمدين واتساع السوق الاقتصادية، وكل ما حصل في الثورة الصناعية كل ذلك جعل من الوعي الديمقراطي يسير وفق تجانس المصالح والتقائها عرقيا ولغويا ودينيا وتاريخيا مما نتج عنه وجود ما يسمى بالدولة الحديثة، والتي تبحث بدورها عن السيادة وتجلياتها على أفرادها في المجتمع. «فلقد نشأت الدولة الحديثة بداية كدولة جالبة للضرائب، ثم أصبحت دولة إقليمية ذات سيادة، قبل أن تتحول إلى شكل دولة قوية تنتمي إلى نموذج دولة الديموقراطية الدستورية»[3].

---

[1] - علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 650.

[2] - المرجع نفسه، ص: 651.

[3] - عبد ا السيد ولد أباه: مقالة المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية- مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد 20، خريف 1428هـ - 2007م، سلطنة عمان، ص: 11.

هنا ينظر "هابرماس" نظرة راديكالية للديموقراطية الراديكالية وتفاعلها مع المؤسسات السياسية في ظل المجتمع المتحضر، أي ذلك المجتمع المدني، أو ما يسميه "هابرماس" بفكرة "المجال الشعبي". «الذي كان دائما أساس المفهوم الهابرماسي للديمقراطية إلى الجدل الحديث المجتمع المدني هو هذا المجال الشعبي الضعيف الذي يخلق مجالات للتواصل الشعبي وناقلا لرأي عام غير منظم. نشاطه التواصلي غير مسيطر عليه وفوضوي»[1].

هنا يقودنا "هابرماس" إلى الديموقراطية التشاورية ذات البعد السياسي لنظرية أخلاق المناقشة، وينطلق "هابرماس" بالتساؤل حول: «كيفية تحقيق الاندماج الاجتماعي في مجتمع تمزقه التعددية الثقافية والسياسية، والأكثر من ذلك، فإشكالية الاندماج الاجتماعي، والتضامن في نظرية الديموقراطية ستتسعان لتشملا الفضاء ما بعد الوطني والكوني، خاصة في ظل تفكك سيادة الدولة - الأمة»[2].

ونجد "هابرماس" يربط بما يسميه "البراديغم" التشاوري، والديمقراطية، والذي تنطلق خلفياته من أخلاقيات المناقشة، ويتخذ مقارنة بين الديمقراطية وما يسميه بالفضاء العمومي. «هذا المفهوم الحاضر بقوة أعماله المتأخرة، إلى جانب المفاهيم الأخرى مثل: المجتمع المدني، السلطة التواصلية، السلطة الإدارية، الدولة- الأمة، ما بعد الدولة- الأمة، المواطنة الكونية»[3].

ينطلق "هابرماس" انطلاقا من نظرة ليبرالية يشارك فيها المواطنون في شؤون السياسة العامة في الحياة الاجتماعية والتي تعبر عن دور الجمهور وذكائه في تفعيل

[1]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 652.
[2]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 320.
[3]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 230.

العملية السياسية، إذ يكون ذلك، «على العكس من النظام الجمهوري - الانتقال المباشر والمستمر للمشاركين في ممارسة السيادة الشعبية»[1].

إن علاقة الديمقراطية بالسيادة فإن الأولى تكون متغيرة ومستمرة ولها أوجه وأشكال متعددة تتمثل في الديمقراطية المباشرة. والتي يتدخل فيها الشعب في بناء السلطة التنفيذية والتشريعية، كما كان ذلك في دولة أثينا سابقا، والديمقراطية الشبه المباشرة حيث ينوب عن الشعب نوابا يحاسبون الحكومة على أعمالها، والديمقراطية التمثيلية والتي ينتدب فيها الشعب نوابا مع احترام الدستور.

يمكن القول هنا بأن الديمقراطية هي شكل من أشكال السيادة لبناء الدولة والمحافظة على العلاقة التواصلية بين المجتمع المدني وسياسة الدولة إذ نجد "هابرماس" يقول: «في السياسة الديمقراطية سأقتصر على اثنتين منهما: تسويغ مؤسسات ومبادئ الدولة الدستورية الديمقراطية، ومفهوم دور الميدان الشعبي الغير الرسمي»[2].

فالديمقراطية هي فتح المجال أمام المواطنين وانتمائهم للدولة عبر الرأي العام، وممارسة الحرية السياسية انطلاقا من النشاط التواصلي وتقرير المصير، وعليه فـ«تقرير المصير ديمقراطيا لا يتحقق إلا حين يتحول شعب الدولة إلى أمة من المواطنين يتولّون مصائرهم السياسية... ولا تكتمل جماعة الأشخاص القانونيين المتساوين الأحرار، إلا بالنمط الديمقراطي لشرعنة السيادة»[3].

هنا يكون الانتماء والانسجام بالتوافق بين الأطر الاجتماعية، وهرم الدولة الحديثة، إذ يشكل ذلك نظاما ديمقراطيا مستقرا وفق صلاحيات القانون والاندماج الاجتماعي.

---

[1] - علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 653.

[2] - علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، المرجع نفسه، ص: 653.

[3] - يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص127؛ 128.

المطلب الثاني: الديمقراطية التوافقية والمجتمعات المتعددة

أما المجتمعات الغير المتجانسة أو المتعددة والتي يورد "أرنت بلهارت" حولها تعريفين لمفردة المجتمع التعددي على أنه: «المجتمع المقسم وفقا لما يطلق عليه بالانقسامات القطاعية، الدينية، الاثنية، اللغوية، الإقليمية، الإيديولوجية، الثقافية، العرقية... والتعريف الآخر للمجتمع المتعدد حسب "بلهارت" هو أنه المجتمع الذي تعيش ضمنه مختلف قطاعات المجتمع جنبا إلى جنب»[1].

وهنا يتجلى ذلك في مشكلة من يحكم؟ ومن الذي يسيطر؟ ولماذا تحكم الديكتاتورية سلطة الأغلبية والأكثرية؟ وتبقى مشكلة (من الذي يحكم)؟ هي المشكلة الأساس والمحور والحاضرة في أذهان الأكثرية والأقلية. وفي سبيل الخلاص من المشكلات والنزاعات الناشئة لجأت الحكومات والدول لحلول يمكن إجمالها فيما يلي:

- الفيديرالية- الحكم الذاتي- الديمقراطية التوافقية.

وكانت الحلول الثلاث تفعيلا لفكرة تقسيم السلطات بين الجماعات بمختلف تركيباتها المختلفة، إذ ينظر "هابرماس" إلى فكرة إجرائية عملية إذ يقول: «تلك تتّصل على الأغلب، بتسويغ نظام الحقوق والمبادئ الأساسية لفصل السلطات، ومن هذه النقطة فصاعدا يجب حشد حجج تجريبية إضافية من أجل المؤسسات السياسية أو ضد. ومؤسسة التمثيل مثال على ذلك»[2].

إذ يبدي "هابرماس" تساؤلا جديا حول معقولية وطبقة التمثيل المقول عليها عبر المؤسسات والتي ترتبط بالبرلمانات والمواطنين، ويقصد "هابرماس" بذلك الأحزاب السياسية والإعلام الجماهيري.

[1]- أرنت لبهارت: الديمقراطية التوافقية، تلخيص وإعداد شاكر الأنباري، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص: 9- 11.

[2]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 653.

وللحديث عن السيادة المنبثقة عن تقسيم السلطات لتحقيق الديمقراطية وفق مفهوم الدولة الحديثة ووفق إقليم معين، فالفيدرالية هي تقسيم السلطة أو الإدارة ولا يعني ذلك تقسيم البلاد أو الشعب، كما نجد "فكرة الحكم الذاتي" والتي تتماشى مع الإدارة المنفصلة كفكرة إدارة على مستوى أكبر، أما "الديمقراطية التوافقية" والمبنية على أربعة أسس هي: «-حكومة ائتلاف (الغالبية والأقلية).

- مبدأ التمثيل النسبي (في الإدارة والوزارة والانتخابات والمؤسسات).

- حق النقض المتبادل (التبادل للأغلبية والأقلية).

- الإدارة الذاتية للشؤون الخاصة (المجالس المحلية أو البلدية أو اللامركزية في البلاد)»[1].

فيرى "هابرماس" بأنه وفي القرن التاسع عشر وجدت فكرة تمثيل الآراء والمصالح في عالم من النقاش وفي ظل وجود أرضية قانونية هيأت للتطور «وعلي أي حال أدت دمقرطة مؤسسات الدولة الدستورية، الليبرالية الكلاسيكية، كما سنعرف إلى تغيرات عظيمة في الوظيفة الفعلية للمؤسسات التمثيلية»[2].

فلقد كان التّحول جليا إذ تحولت الأحزاب الصغيرة من تجمعات ذات نوادي إلى أحزاب جماعية لكن بصورة بيروقراطية، وانجذبت البرلمانات ذات الأغلبية إلى السلطة الحكومية، مما أدى إلى انزلاقات سياسية راح الشعب ضحية لعبتها السياسية الزائفة، فالمقاربة الليبيرالية لا ترى في المسار الديمقراطي سوى سلسلة من الصفقات التوافقية بين مصالح متزايدة، إن كل ذلك كان منطلقه حسب "هابرماس" مبدأ المناقشة لمختلف القضايا السياسية والقانونية وحتى الأخلاقية.

[1] - شاكر الأنباري: الديمقراطية التوافقية- مفهومها ونماذجها- قراءة وتلخيص لكتاب الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد لـ (أرنت لبهارت)، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، 2007، ص: 978.

[2] - علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 653.

إن ذلك لهو الرابط الأساسي في نظرية المناقشة والتّواصل، إذ «اعتبرت نظريته هذه من أبرز نظريات التّواصل المعاصرة، إن لم تكن الأقوى في بلورة مشروع نظام سياسي ديمقراطي يقوم على إرادة الجميع من دون تفريط بحق الفرد فيه»[1].

إن "هابرماس" وانطلاقا من نقده للخطاب السياسي للحداثة تطرق إلى موقع الدولة الحديثة واستراتيجياتها السياسية، أما الديمقراطية الأداتية والفضاء العمومي الأداتي بحثا عن النشاط الديمقراطي التواصلي. فالتواصل يحقّق فرصة الدفاع عن الرأي دون سيطرة أي سلطة ما. «أي أنه من حق كل واحد منهم الدفاع أو الاعتراض، أو طرح السؤال. مع الاعتراف بإمكانية الوقوع في الخطأ وإمكانية تصحيحه، لأن كل شيء معرض للنقد، بعيدا عن كل تسلط باستثناء تسلط العقل»[2].

فالأنموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكّن المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية. وهذا لن يأتي إلا من خلال نظرية المناقشة والتفاهم من طرف الجميع.

إن "هابرماس" أصبح ينظر إلي الديمقراطية على أنها وسيلة لتحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي. إن التغيرات التي نتجت عن الحرب العالمية الثانية خاصة بعد سقوط جدار برلين، وانهيار المعسكر الشرقي أدى به إلي التساؤل عن حقيقة ومنطق الديمقراطية خاصة تلك الديمقراطية التي كانت في الولايات المتحدة الأمريكية مع "رولز" وغيره فهو يرى في الديمقراطية: «السبيل الوحيد لحل المشاكل المطروحة بالنسبة إلى الفرد والجماعة، وبخاصة بعد تراجع بريق الإيديولوجيا الاشتراكية، فالبديل التشاوري الذي يقترحه "هابرماس" تبدو أهميته من خلال دفاعه عن المصالح العامة وليس المصالح الفردية أو مصالح جماعة بعينها»[3].

---

[1]- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص: 257.
[2]- عطيات أبو السعود: الحصار الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص: 104.
[3]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 237.

كل ذلك لا يكون إلا بالتفاهم المبني على اقتراحات يتقبلها الجميع، وفق احترام منطق الديمقراطية. «وهذا لن يأتي إلا من خلال نظرية المناقشة، ومبدأ الحوار لتكوين إرادة سياسية حقيقية»[1].

وهذا يدل على أن النظرية الاجتماعية، نجد تطبيقاتها على المستوى السياسي والديمقراطي، ولذلك فإنه يلح على ضرورة تكوين أخلاق اتصالية، تتطور وتنمو بفضل تهيئة مجالات أصلية وواسعة لحوارات مفتوحة تساعد على نشوء خطاب عقلاني حر، يحل محل الخطاب الاستعلائي الرسمي السائد[2].

فلقد رأى "هابرماس" تهويل الإعلام الجماهيري لمختلف القضايا وتكبيره للأصوات الضعيفة وإبرازها في المجتمع المدني، ويرجع ذلك إلى السلطة الاحترافية للصحافة والنشر الحر، وكل ذلك ينتج عن غياب واغتراب الوعي الجماعي داخل الدعاية وفق منهجية مستلهمة من "فينومونولوجيا الروح" لـ"هيغل"، لقد بدأ هذا الاستلاب داخل النطاق الدعائي الإعلامي في المجتمع الأوروبي بصعود الطبقة البورجوازية في انجلترا وفرنسا في القرن السابع والثامن عشر، وبدأ التغلغل البورجوازي بدءا بـ«التمركز أولا داخل الصالونات ثم في المقاهي والمنتديات الثقافية العامة حتى عبر عن نفسه وتموضع في النهاية داخل صبغة الدولة الدستورية تحت ظل وغطاء الحوارات الاستجابية والبرلمانية»[3].

إن الديمقراطية يراها "هابرماس" كمركز قوة في النموذج الليبيرالي وكمركز ضعف في النموذج الجمهوري، ولا يكون التوافق إلا بخلق التوازن السياسي والاجتماعي.

---

[1] - محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 165.
[2] - علاء طاهر: نظرية هابرماس النقدية، مجلة الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد: 41؛ 1986، ص: 58.
[3] - علاء طاهر: المرجع نفسه، ص: 51.

إن الديمقراطية بالمفهوم الهابرماسي، فهي فعل وعمل المراد منه نبذ الصراع الكلاسيكي بين السلطة والمواطن، لذلك يربطها بثلاثة مفاهيم: العقلانية: وهي السبيل إلى تشكيل السلطة، والتي هي بحوزة الإدارة والتي تساهم بالبرمجة وفق ما يمليه النظام السياسي. «أما الرأي العام، فبفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه واستعمال السلطة العمومية، وهذا لا يعني تهميشه، بل المشاركة في التوجيه»[1].

المطلب الثالث: نماذج الديمقراطية

وهكذا فإن "هابرماس" نجده يشيد بمفهوم الديمقراطية، ويقدم ثلاث نماذج معيارية تساهم في بناء نظرية للمجتمع:

1. النموذج ضمن التصور الليبرالي:

الديمقراطية هنا تكون وظيفتها جعل الدولة تتماشى والمصالح الاجتماعية وتكون علاقة الوصل هي الإدارة لتشكيل البنى التحتية لخلق اقتصاد السوق والرفاهية الاجتماعية.

2. النموذج ضمن التصور الجمهوري:

يكون التوجه هنا عبر الفضاء العمومي، والرأي العام، مرورا بالإرادة المنغرسة والمولوجة في الفضاء العمومي، ولا يكون ذلك عبر اقتصاد السوق، بل عبر المناقشة العمومية والحوار.

وللحديث عن الفضاء العمومي يؤكد "هابرماس" أنه تولد في البداية من التنظيم العفوي للعائلة البورجوازية، ثم امتد بعد ذلك إلى الواقع الخارجي مجسدا بالتطبيقات الاجتماعية التي ترى من خلالها بأن: «الوظيفة السياسية للمجال العمومي تتوخى سيطرة

---

[1]- مالفي عبد القادر: مفهوم الديمقراطية عند هابر ماس، مجلة أوراق فلسفية، العدد: 10، ص: 344.

المجتمع المدني عبر قوة التجربة المخصصة لصميمية الحياة الشخصية. إن هذا الميدان الجديد يشكل حيوية قاسية إزاء السلطة الملكية القائمة»[1].

إن طرفا الفضاء العمومي هما الدولة والمجتمع المدني والذي يطرح جدلا ما إذا كان واقعا مثاليا أو تصورا فلسفيا.

3. النموذج ضمن تصور السياسة المداولاتية:

والذي يتمثل في تعدد أشكال التواصل المكونة للإرادة الجماعية المبنية على المعادلة العكسية للمصالح. «والضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قبل للإثبات الأخلاقي، والتجانس القضائي»[2].

كل ذلك يجعل من موقف "هابرماس" موقفا داعما لآليات التفاهم عبر العالم المعيش لتحقيق الابداع الاجتماعي وإنتاج شخصية الفرد داخل المجتمع عبر وساطة السلطة، حيث لجأ "هابرماس" «لفحص آليات القانون والسياسة وأهميتهما في تحقيق هذا الاندماج، استنادا إلى المؤسسات السياسية والقانونية التي تعد دعامة دولة الحق والقانون والديمقراطية»[3].

إن هذه النماذج الثلاث لمعايير الديمقراطية المحققة لشروط السيادة عبر الأنظمة الليبرالية والجمهورية إذ يتوسطهما النّموذج الثالث الذي يجمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة الجماعية عن طريق نشاط ديمقراطي تواصلي يحمل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية «وأن المجتمع برأي "هابرماس" ليس فقط مجموعة إنتاجية، تقوم على إشباع الرغبات، بل هو مجتمع يقوم على محافظة القيم الثقافية والأخلاقية، بقدر ما يحافظ على الإنتاج»[4].

---

[1] - علاء طاهر: مرجع سابق، ص: 51.
[2] - مالفي عبد القادر: مفهوم الديمقراطية عند هابر ماس، مرجع سابق، ص: 344؛ 345.
[3] - علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 238.
[4] - مالفي عبد القادر: مرجع سابق، ص: 345.

إن تحقيق الاندماج الاجتماعي والاستقرار السياسي يعدان هدف النّظرية الديمقراطية التشاورية، وهو ما يعكس ابتعاد "هابرماس" عن النقد الجذري للديمقراطية. «واتجاهه نحو بناء ثقافة سياسية جديدة، يكون مصدرها التشاور بين المواطنين باعتبارها السبيل لتكوين رأي العام وإرادة سياسية»[1].

إن هذا الواقع الديمقراطي استلهمه "هابرماس" من واقع معاينته لأوضاع ألمانيا السياسية بعد الحرب العالمية الثانية، ذلك ما جعله ينظر إلى المجتمع بنظرة سياسية.

ويتساءل "هابرماس" حول تحقيق دولة القانون أهي تتجلى في الحريات الذاتية للأفراد؟ أم أنها تتجلى في الحقوق الاجتماعية والسياسية؟

يخلص "هابرماس" في هذا السياق إلى أنه لا سبيل للفصل بين الحريات الذاتية التي تحيل إلى الفردية الاقتصادية والحقوق السياسية لمشاركة المواطنين في المجتمع الديمقراطي.

إن ما عبر عنه "هابرماس" بمقولة (المواطنة الدستورية) إذ يعتبر الخيار الذي يتبنّاه ويعني بذلك تحقيق الانسجام والتوافق في الرؤى والأبعاد السياسية بين أفراد المجتمع السياسي مع مختلف المبادئ القانونية المتمثلة في مبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان، فتاريخ الديمقراطية كان دوما تاريخ الفصل بين مبدأ السيادة الشعبية ومبدأ حقوق الإنسان. «ففكرة السيادة الشعبية اتجهت نحو تبديل شكلها إلى سلطة شعبية لا تبالي كثيرا بالشرعية، وتضطلع بعبء المطامح الثورية، بينما تقلص الدفاع عن حقوق الإنسان في الغالب إلى دفاع عن حقوق التملك»[2].

ينبذ "هابرماس" الفكر الليبيرالي الحامل للواء فكرة حقوق الإنسان الخالية من مضامينها الإنسانية وأبعادها الأخلاقية والاجتماعية، فلا وجود لنشاط ديمقراطي إلا إذا

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 238.

[2]- آلان تورين: نقد الحداثة، ولادة الذات، تر: صياح الجهيم، القسم الثاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، ص: 156.

استطاع المواطنون أن يتفقوا فيما وراء أفكارهم. ومصالحهم الخاصة. إن غرضه هو بناء مفهوم الديمقراطية المبنية على القانون، ويكون ذلك بالاتفاق. «أي يتفقوا على قضايا يقبل بها الجميع. هذا المفهوم هو أبعد ما يكون عن الفكر الليبيرالي الذي لا يؤمن بالإجماع، وإنما يعتقد فقط في التسوية والتسامح واحترام الأقليات»[1].

ففكرة إنشاء مجتمع مدني من دون تغير أي شيء في النظام المؤسساتي حسب "هابرماس" فذلك ليس برنامجا سياسيا معقولا وناجحا وإنما هو فكر عقيم.

[1] - آلان تورين: مرجع سابق، ص: 168.

المبحث الثاني: المواطنة والسيادة

إن الدولة يمكن أن تستمد قوتها وسيادتها من قيمة المواطنة خاصة عندما تتمثل في سيادة الشعب بنفسه. وعندما يتكون الشعب من مجموعة من المواطنين الأحرار الذين يمارسون الواجبات التي عليهم ويطالبون بضمان حقوقهم. فـ«لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن كان لزاما عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم بحكم الطبيعة على الأشياء جميعا أصبح ينتمي إلى الجماعة ولم تعد تتحكّم فيه قوته أو شهوته بل قوة الجميع وإرادتهم»[1].

إن علاقة السيادة بالمواطنة تتجلى في قوة الجميع فوق الجميع لا تقبل التفاوض ولا تتجزأ وتحكم فوق بقعة جغرافية معينة تسمى أرضا قومية، هذه الهيمنة للسيادة الوطنية المتمثلة لجميع من يعيش فوق الأرض القومية قد تم الإعلان عنها في معاهدة "وتسفاليا" عام (1648م) والتي أعطت الحق للدول في الدفاع عن سيادتها وأمنها القومي ولو عسكريا من أجل الدفاع عن سيادتها وأمنها القومي. «إن الفاعلين لكي يكتسبوا قدرة على الفعل على المستوى الكوكبي، يجب عليهم أن يتعلموا النظر إلى أنفسهم كفاعلين، يقررون بطريقة مستقلة، وكأعضاء في إطار جماعة عالمية، ويتحملون مسؤولية الدفاع عن المصالح الكونية في إطار اختياراتهم»[2].

إن "هابرماس" يدعو إلى ضرورة التوسع الفكري الذي يتجاوز الحدود السياسية والثقافية في إطار علاقات تواصلية وتشاركية وحوارية، فهو يدعوا إلى فكرة مواطنة عالمية، تنطلق من نقد الذّات عن طريق التذاوت وتلتزم بأخلاق كونية متفق عليها، فتاريخ الفكر السياسي يبين أن فكرة المواطنة بدأت مع الرواقيين «وإن لم تكن رؤيتهم تتضمن تأليف دولة عالمية بأي شكل رسمي، بقدر ما كان ذلك الحكم موجودا خلال ألف

[1]- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة: تر: حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1997، ص: 380.
[2]- نقلا عن: كريستيان بوشندهوم، ورينر وشيلتس: استفتاء من أجل دستور أوروبي، مرجع سابق، ص: 7.

وخمسمائة سنة ق. م، فإنه اتّخذ شكل الطموح إلى إمبراطورية رومانية كونية أو متجددة، لم يقم فيها الاعتبار لقضية المواطنة»[1].

إن خطاب "هابرماس" الواضح والموجه إلى المواطن عبر اللغة والتخاطب والذي يتعدى حدوده إلى غيره لتصنع له لحمة المواطن العالمي في إطار التشارك والحوار والاستماع إلى رأي الغير، لأن غياب ذلك كله يؤدي إلى البلبلة وزرع الفتن واللاتفاهم والتطرف والإرهاب. وللخروج من ذلك يجب بناء إرادة فردية سياسية حكيمة مبنية على أسس ديمقراطية تحمل لواء السيادة إذ «لا يمكن أن نحدد الديمقراطية بطريقة بسيطة فسيادة الشعب المواطن تتضمن في نفس الوقت التقنين الذاتي لهذه السيادة عن طريق القوانين وتحويل السيادة إلى منتخبين»[2].

المطلب الأول: جذور المواطنة

وإذا نظرنا إلى المواطنة بتصور ليبيرالي فإنها تحدد وضع المواطنين وعلاقتهم بالقانون وحماية الدولة لهم. «فهم يستفيدون من حماية الدولة، بما في ذلك الحماية من تدخلات الدولة ذاتها... إن الحقوق الذاتية هي الحقوق السلبية التي تمنح هامشا فرعيا يتحرر في إطار أصحاب الحق من كل إكراه خارجي»[3].

إن المواطن يكون مواطنا عند مشاركته في سلطة السيادة المفعمة بالحقوق تتجلى صفة ذلك في الرعايا الذين يخضعون لقوانين الدولة ويقومون بواجباتهم، مقابل المطالبة بحقوقهم فهو حر وسيد وذلك ما يجعله يخضع للقوانين ويطيع أوامر الدولة، وذلك لا يعني انفلات حريته منه، ولا تقبل المواطنة ولا السيادة التجزئة ولا الانقسام «لأن جوهر الجسم

[1] - فريديريك هيتر: تاريخ موجز للمواطنة، ط1، تر: أصنف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2007؛ ص: 156؛ 157.
[2] - أدغار موران: شريحة المستقبل، عزيز لزرق ومنير الحجولي، ص: 101.
[3] - علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 245.

هو في التوافق بين الطاعة والحرية، وأن كلمتي الرعايا ومعقّد السيادة ذاتا ومعنى تلتقي فكرتهما في كلمة واحدة هي المواطن»[1].

هذا المواطن الذي تطرق إليه "هابرماس" بتأثر من "كانط" ضمن: «مشروعه في السلام الدائم والعالمي والذي أتيح نظريا لديه، القول بمفهوم الإنسان العالمي، أو المواطن العالمي»[2].

إن الفكر السياسي الهابرماسي طور فكرة المواطنة ضمن الفلسفة السياسية المعاصرة. «لإعادة تشكيل المواطنة العالمية وفق الإرث الكانطي والرواقي»[3].

إن المواطن بحكم ارتباطه بهرم الدولة السياسية يجعله ذلك يدرك بالإرادة والوعي الشروط الموجودة للاعتراف المتبادل بهدف تأسيس رابطة لأصحاب الحق أحرار ومتساوين مما يمكنهم من التفاهم لضمان الممارسة في الفضاء العمومي وتحقيق الاندماج والاستقلالية، وتلك إذن هي غاية الدولة التي تحمي الحقوق الطبيعية للمواطنين وتحولها إلى حقوق مدنية.

لقد تمكن "يورغن هابرماس" واعتمادا على الفلسفة السياسية الأمريكية خصوصا "فرانك مشلمان" من إعادة التصورين الليبيرالي والجمهوري، حول المواطن، والحق ذاته، والشرعية وتشكيل العملية الديمقراطية والصيرورة السياسية. يقول "هابرماس" في هذا السياق: «سأشرع في ضوء أعمال فرانك مشلمان بوصف هذين النموذجين للديمقراطية المتصارعين فيما بينهما بصفة سجالية، وذلك من خلال وجهات نظرهما المختلفة حول تصوراتهما للمواطن والحق، وطريقة تصورهما لطبيعة تشكيل الإدارة السياسية»[4].

---

[1] - جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي، تر: عبد الكريم أحمد، مراجعة: توفيق إسكندر، بإشراف، الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، مصر، ص: 183؛ 184.

[2] - علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص: 324.

[3] - علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 316.

[4] - محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند هابرماس، دار النشر النجاح الجديدة، منشورات دفاتر سياسية، 2007، ص: 79؛ 80، أنظر: الترجمة الكاملة لهذه المقالة "ثلاثة نماذج عند هابر ماس"، معيارية للديمقراطية، ص: 78-100.

لا يتحقق وضع المواطنين في النظام الجمهوري إلا من خلال الحقوق المدنية من خلال المشاركة السياسية الفعلية وحق التعبير السياسي، وهي حقوق تمخض عنها عوامل إيجابية. «فهي لا تضمن غياب كل إكراه خارجي، بل المشاركة في ممارسة جماعية من دونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه، أي ذوات مسؤولة سياسيا لجماعة الذوات الحرة والمتساوية فيما بينها»[1].

وهنا وللحديث عن المواطنة بعيدا عن كل خلفيات دينية وثقافية وعرقية إذ نرى "سبيلا بن حبيب" تدعوا إلى الحفاظ على المواطنة من خلال ضرورة تمثيل المنتخبين في جميع البلدان العالمية والتي تتمثل في المواطن نفسه. «مواطن العالم ومواطن دولته، والسلطات العالمية: هي الراعية لحقوق المواطنة عندما يقع الاعتداء عليها من طرف الدولة الوطنية، وقاعدتها القانونية أن الإنسان ليس فقط مواطنا داخل دولة ذات سيادة، بل هو مواطن عالمي، وموجود في العالم ويطلب من هذه الحكومة العالمية أن تصون كرامته إذا تعرض إلى أي اعتداء»[2].

إن النظام السياسي العالمي مجرد دولة عالمية شمولية تفض النزاعات عن طريق الحرب والتدخل في شؤون الدول عن طريق القوة ومنطق الهيمنة والتنظير إلى سياسة الحضارة التي تقوم على الاحترام والاعتراف المتبادل، لقد تراجع مفهوم السيادة مع بروز الديمقراطية وصراع طبقات، ومفهوم سيادة الشعب أو خاصة بعد ظهور الفكرة التي ترى أن "السيادة يجب أن تكون وبشكل مطلق في يد جميع المواطنين بدلا من أن تكون في يد الطغاة".

إذ هنا نرى العلاقة بين السيادة والوطنية والمواطنة وكان ذلك عبر تصاعد سلطة القانون والعقل هو وثيق الصلة بمبدأ السيادة والدولة المدنية، والسيادة تبقى القوة أو السلطة العليا المطلقة في الدولة.

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 245.

[2]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 316.

فالسياسة لما لها من صلة وثيقة بالمواطنة يجب أن لا تتجزأ فهنا نجد "روسو" يرفض تلك التجزئة السياسية للسياسة والتي يقوم بها رجال السياسة أو الساسة، ويجب برأيه بناء السيادة على فكرة المواطنة والإرادة العامة بقوله: «إن السيادة لا تتجزأ لنفس الأسباب التي تجعلها غير قابلة للتنازل، لأن الإرادة إما أن تكون عامة، وإما أن لا تكون كذلك، فهي إما إرادة الشعب وهي مجموعة، وإما إرادة جزء منه فقط. وفي الحالة الأولى تكون هذه الإرادة المعلنة تحمل من أعمال السيادة ولها أن تسن القوانين، وفي الحالة الثانية ليست سوى إرادة خاصة أو عمل من أعمال الإرادة، ولا تكون مرسوما على أكثر تقدير»[1].

إن الدولة هي الوحيدة التي تتمتع بصفة السيادة لأنها منبع السلطات، فالسلطات لا تقاسم السيادة وإنما تتقاسم المهام والاختصاص وهي سلطة الدولة العليا فوق الجميع، فعلى الفئات السياسية الفاعلة في سلطة الدولة والمشكّلة لها أن تلج مواقع سلطة الدولة بالأسلوب التشاوري وبالمناقشات السياسية. «فالتشاور يحيل إلى موقف أكيد بخصوص التعاون الاجتماعي، وبالخصوص إلى إرادة الاقناع بالحجج التي تأخذ بعين الاعتبار مطالب الآخرين، لا المطالب التي تعبر عنها فحسب»[2].

تقوم نظرية سيادة الشعب على أن السيادة للجماعة بوصفها مكونة من عدد من الأفراد المكونين لها. وطبقا لنظرية سيادة الشعب تكون السيادة لكل فرد في الجماعة حيث أنها تنظر إلى الأفراد ذاتهم وتجعل السيادة شركة بينهم ومن ثم تنقسم وتتجزأ، فتتجلى السيادة في الفضاء العمومي والذي يتجلى في البرلمان الذي يتحدد بصيرورة تشكيل الرأي العام والإرادة السياسية بالمناقشة بين الفاعلين للحفاظ على السلطة. و«تعد صناديق الاقتراع بالنسبة إلى هذا النموذج هي الوسيلة لقياس درجة تعاطف المواطنين مع برامجهم السياسية والاقتصادية، وهي برامج خاضعة لمنطق السوق طبعا»[3].

---

[1]- جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص: 103.

[2]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 247.

[3]- علي عبود المحمداوي: المرجع نفسه، ص: 246.

وفي هذا المجال يرى "فوكو" بأن السيادة ترتبط بشكل من أشكال السلطة التي تمارس على الأرض ومنتجاتها وخيراتها أكثر من ارتباطها بأشياء أخرى وما تقوم به من أنشطة. «إن السلطة انتقلت من مركزها السياسي التقليدي وهي الدولة إلى مركز جديد اقتصادي هو السوق، فتراجعت قوة الدولة الوطنية أمام قوة رجال المال بحيث صرنا نتحدث عن الدولة الرخوة التي غيرت وظيفتها من السيادة والتحكم والمبادرة إلى التنظيم والتوجيه والمسايرة»[1].

إذ تظهر علاقة الدولة بالمواطن عندما يتأسس الجسم السياسي على مبدأ العقد الاجتماعي المعني به السلطة السيادية، فيكون المرء موطنا من جهة مشاركته في سلطة السيادة أو ما يطلق عليه بالحقوق، فالمواطن هو فرد يندرج ضمن الدولة فهو مثلما له حقوق له واجبات وهو سيد وحر ومطيع للقوانين ويخضع لها. «لأن جوهر الجسم هو في التوافق بين الطاعة والحرية. وأن كلمتي الرعايا ومعقد السيادة ذاتا ومعنى تلتقي فكرتهما في كلمة واحدة هي المواطن.

إذن فكما يقول "سبينوزا": «غاية الدولة هي الحرية»[2].

فمفهوم المواطنة يرجع إلى حقوق وواجبات الأفراد والجماعات داخل الدولة بمفهومها الحديث، إذ أن المفهوم الحديث للمواطنة تطور مع الدولة الحديثة التي تفسر لنفسها السيادة المطلقة داخل حدودها، وأن أوامرها نافذة على كل من يقطن داخل تلك الحدود الجغرافية، في ذلك يقول "سبينوزا": «ينبغي أولا تأسيس مدينة أو أكثر وتحصينها وأن يتمتّع جميع المواطنين سواء أقاموا داخل الحصن أو خارجه لانشغالهم بالفلاحة بنفس الحقوق الوطنية. وذلك شرط أن يكون لكل مدينة العدد الكافي من المواطنين للدفاع عنها وعن المجموعة العامة»[3].

[1]- زهير الخويلدي: لزومية العود على بدء استراتيجيات فلسفية، ط1، تونس، 2007، ص: 264.
[2]- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 73.
[3]- سبينوزا: كتاب السياسة، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، (د. ط)، 1999، ص: 62.

إن العلاقة بين المواطن والدولة تتجلى في تحقيق المصالح بينهما إذ على الدولة أن تكون ذا مصداقية لتحقيق المواطنة القانونية. ويدعوا "هابرماس" إلى تحقيق مواطنة عالمية وكونية كما ذهب إلى ذلك "سبينوزا" «فيجب تطوير مواطنة قانونية، تمنح حق التشريع الذاتي على المستوى السياسي، فاجتماع هذين الشرطين - بحسب "هابرماس"، هو ما أنتج بعد الحرب العالمية الثانية، المشروع السياسي الإصلاحي الديمقراطي الاشتراكي الذي دعا إلى مجتمع عادل»[1].

فالشرطين اللذين ذكرهما "هابرماس" هو أن تكون الدولة ذات مصداقية مع المواطنين والثاني أن تحمل المواطنة الصبغة القانونية لتحقيق العلاقة التواصلية بين الدولة والمواطن. وهنا يؤكد "هابرماس" قائلا: «أن حل هذه المشكلة لا يتطلب حكومة عالمية (فيدرالية دول) وإنما نظام مواطنة كونية، ويبدو أنه يكفي إضفاء صبغة أخلاقية كونية على هذا، فسياسة داخلية عالمية بإمكانها الاعتماد بكل بساطة على اتفاق حول حقوق الإنسان إذ كان هو أيضا على المستوى العالمي»[2].

فهو بهذا يدعو إلى تكوين مفهوم الدولة الأمة أو الدولة الوطنية وتجاوز الطرح الكلاسيكي المرتبط بالحدود والمدلولات الثقافية والاجتماعية.

لقد وقع توسيع مدلول المواطنة فيما بعد ليتجاوز هذه الصفة دائرة المدينة الدولة نحو المواطنة العالمية وهي صفة تلتصق بإنسان يقطن هذا العالم ويتساوى مع الآخرين في هذه القيمة الإنسانية، إذ ثمة عناصر ومكونات أساسية ينبغي أن تتوفر حتى تتحقق المواطنة وتكتمل، إذ كانت غاية "سبيلا بن حبيب" من مشروعها الهادف إلى تفكيك الدولة القومية، تتمثل في: «التّحول من منطق الهوية القومية والدولة الأمة التي رافقت نشوء الديمقراطيات إلى بعد عالمي»[3]. تحكمه مجموعة من القوانين الدستورية لا يكون مبدأ القومية فيها بالضرورة، وإنما تتعدد القوميات وتتفاعل وفق مبادئ معيارية وأخلاقية

---

[1] - حسن مصدق: يورغن هابرماس، مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص: 183.

[2] - نقلا عن: كريسيان بوشندهوم، وريير، روشيلتس، في استفتاء من أجل دستور أوروبي، مرجع سابق، ص: 7.

[3] - علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 317.

شاملة لا يمكن أن تختزل في نص دستوري لدولة معينة»[1]. ويجب هنا النّظر إلى قضية الانتماء السياسي للأفراد، وإعادة صياغة مفهوم المواطنة القومية إلى مواطنة عالمية كما سماها "هابرماس" «إذ تكون هذه المواطنة العالمية مبنية على عدم التركيز على الحدود الجغرافية، فلكل فرد حقه المشروع في التنقل كيفما ووقت ما شاء»[2].

وبخصوص الحديث عن الانتماء ويتجلّى في الشعور الداخلي الذي يجعل المواطن يعمل بحماس وإخلاص للارتقاء بوطنه والدفاع عنه، والافتخار به ويحرص على سلامته، فمفهوم المواطنة يتضمن حقوقا وواجبات، إذ يتمتّع الأفراد بحقوقهم، والتي هي من واجبات الدولة والمجتمع، يضمن من خلالها المجتمع والدولة للمواطن الحريات الشخصية كحرية التملك والعمل والاعتقاد والرأي، أما حقوق المواطن فتكون في تلك الحقوق الإدارية الذاتية كحق الانتخاب في الانتخابات المحلية والبلدية وبعض الحقوق الإجرائية كالحق في عدم اعتقاله من قبل أي سلطة خارجية دون أمر قانوني.

ولئن ربطنا بين الحقوق والواجبات التي تخص المواطن وحقه في المواطنة لكان علينا أن نتساءل عن الدور الذي تلعبه السيادة في تفعيل الحركة الوطنية والعالمية للمواطنة، فإذا تحدثنا عن المواطنة العالمية نجد أننا سنعرض السيادة الوطنية للخطر، فالتدخل من طرف الغير يكون من أجل احترام حقوق المواطنة، فكيف يمكن لنا أن نحقق التوازن بين السيادة الوطنية والمواطنة العالمية؟.

إن رأى "سيبلا بن حبيب" حول المواطنة العالمية لا يقتصر على حق التنقل في البلدان العالمية، وإنما يتجاوز ذلك إلى الحقوق الاجتماعية والثقافية والدينية، والتي يجب أن تتوفر حسبها للأجانب وللمقيمين.

إن ذلك الانتماء لا يمنع من اندماج الآخرين أي الأجانب مع المواطنين الأصليين، فهذا التساوي قد ينظر إليه بمنظار سلبي يؤدي إلى الشّتات والفوضى. فـ«الأجنبي المالك

---

[1]- عبد الله السيد ولد أباه: "المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية"، مجلة حكمة، http:// www.hekmah.orglporta.

[2]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مرجع سابق، ص: 317.

لصلاحيات الحقوق نفسها مع المواطن ليس بالضرورة يسعى إلى تفكيك أنظمة الدولة فمشاركته ليست مجرد حالة سلبية، بل هي مشاركة سياسية واجتماعية فاعلة»[1].

إنه وبواسطة النصوص الأساسية لـ"هابرماس"، نرى أنه وبواسطة دولة القانون، الدولة الوطنية التي شكلت الهياكل القاعدية للإدارة، مما سمح لها بممارسة النشاط السياسي فرديا أو جماعيا ضمن فضاءات خارج المجال الرسمي للدولة، مع خلق التجانس الثقافي والاثني، بعيدا عن التفرقة كما حدث في الفلسفة السياسية المعاصرة بين: (Ethnos) "الاثني"* و(Demos) "الديموس"* فالتعاملات السياسية للحكومات الأوروبية. ونجد بناء بعض الدول كالولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا على "الديموس" "حكم الشعب"، وكألمانيا واليابان وإيطاليا التي تتكون من قوميات إثنية: «أي هي قوميات يكون فيها بناء الدولة القومية خاضعا لتركيز واضح على مفهوم "الإثني"، هذا النموذج الأخير كان دائما مثار صراع، هناك على الدوام توترات بين النموذج الديموقراطي، أو الجمهوري للديموس "حكم الشعب"، وبين نموذج القوميات الإثنية، وهذا لم يكن أبدا قصة مطمئنة»[2].

المطلب الثاني: دور الدولة الوطنية في المواطنة وتأثيرها على السيادة

إن هذا الطرح الهابرماسي لا يكون إلا من خلال وجود الدولة الوطنية والتي نتجت عن الثورة الفرنسية المؤسسة للنظام الجمهوري والتي من ضمن ما وجد في دستورها - السيادة ملك للشعب كتعبير عن الحريات الأساسية - ذلك ما يحقق حسب "هابرماس" ما يسمى بدولة الحق والقانون.

---

[1]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 319.

* الاثني: هو أصل كلمة "Ethnologie"، الإثنولوجيا وهي فرع من فروع الأنثروبولوجيا يهتم بدراسة الحياة للأجناس المختلفة في الأقاليم المختلفة وأصول الأعراف، اما كلمة "اثني" فيقصد بها عادة، العرق أو الجنس.

* الديموس: هو أصل الكلمة اليونانية "Democratia"، التي تعني حكم عامة الشعب، أما "كراتوس" فتعني الحكم أو السلطة. ينظر: هايل عبد المولى طشطوش، الديمقراطية كشكل من أشكال الحكم، الحوار المتمدن. العدد: 1894، 23/4 Ahewar. Org/debat/show.art.asp ! Aid= 94705 attp.//.

[2]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص319.

فالدولة الوطنية عندما تتجاوز الفروقات الثقافية والإثنية بفعل التواصل، وتلتمس من القانون حق المشاركة الديمقراطية لتتحول إلى دولة القانون، والتي لا تلغي الدولة الوطنية بل وتعترف بالأقليات الإثنية والثقافية.

وتدعم "سبيلا بن حبيب" الطرح الهابرماسي حول المواطنة العالمية وضرورة إعطاء الحقوق للإثنيات المختلفة داخل مواطنها وخارجها. «لأن إعطاء حقوقهم يمنعهم من الشعور بالغرابة التي من خلالها يتولد الشعور بعدم الانتماء وحتى عدم الشعور بالكينونة، فيكون نتيجة هذا أعمال تخريبية قد تمتد إلى الحروب الأهلية والهجمات الإرهابية، لهذا لا يجب دائما اعتبار الأغلبية على حق واعتبار الأقليات أقل شأن في القرارات السياسية»[1].

إن هذه الأقليات "الإثنية" والتي ترتبط بوجود الدولة، والكيان السياسي، فالدولة ترى النظام العام وتفرض القوانين وتقوم بخدمة الشعب. والكيان السياسي هو الشعب المنظم بالقوانين والمتكون من مؤسسات ومجتمع مدني، هذا الكيان السياسي الذي على صلة بالنظام العالمي ويرتبط بإملاءاته وقوانينه، إذ نجد هنا "جاك مارتيان" يقول: «تكون الحكومة العالمية دولة عليا منبثقة من كيان سياسي ومفروضة على الدول الخاصة وتتدخل في شؤونها حتى وإن جاءت هذه الحكومة نتيجة انتخابات عامة وتمثيل»[2].

هنا يتبدى جليا ارتباط المواطنة بالسيادة العالمية من خلال الكيان السياسي، مما يجعلها في موقف صعب إذ تكون وظيفتها حرجة للغاية ويمكن أن يفقدها الفرد كلما عمد إلى نسيان طبيعتها أو كلما فسدت الديمقراطية. فالسيادة عند "روسو" مثلها عند "مونتسكيو" غير قابلة للقسمة ولا التجزئة خاصة وأنها فوق القانون، ويجب عدم ربط السيادة بالدولة، وكذا عدم ربط الدولة بالمجتمع المدني، ذاك ما حذرنا منه "هيغل" ذلك ما يؤدي حسب "سان سيمون" إلى دولنة المجتمع (L'étatisation De La Société)، أي سيطرة الدولة على مؤسسات وهياكل المجتمع.

---

[1]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 20.

[2]- جاك مارتيان: الفرد والدولة، تر: عبد ا الأمين، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د. ط)، ص: 221.

إن هناك من يعظم من شأن الدولة ويقلل من شأن المواطنين وحقوقهم السياسية وممارستها، ونجد هنا "عبد الرحمان بدوي" الذي انتقد "جان جاك روسو" إذ برأيه: «أخطأ في نظره حينما قال إن قوة الدولة هي وحدها التي تصنع حرية أعضائها: أي المواطنين»[1].

إن الدولة تمتلك حق الإكراه مقابل إعطاء المواطنين حقوقهم السياسية والمشاركة في التداول الجماعي والمصالح المشتركة، فقد يؤدي التباعد الحاصل بين السيادة والدولة إلى تصورات تجزي السيادة باعتبارها مجموعة مهام يمارسها صاحب السيادة مثل السلطة "صك العملة" وإقامة العدالة.

إن السيادة والدولة ومشاركة المواطنين في تفعيل الحركة السياسية تجعل المواطنة العالمية تقوم على أربعة أساسات ذكرهم "هابرماس" مع رؤية توافقية نص عليها "اكسل هونيث" و"سبيلا بن حبيب" وهم كالآتي:

1. «الحقوق.
2. الواجبات.
3. المشاركة السياسية
4. الهوية.
5. الاعتراف، ويكون بأشكاله الثلاث التي تحدث عنها "اكسل هونيث" وهي:»[2]

أ. الحب: وهو علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل.

ب. الحق: هو الشكل الثاني من الاعتراف المتبادل بين الذوات، وهذا يكون على المستوى القانوني.

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 250.

[2]- علي عبود المحمداوي: إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص: 322.

ج. التضامن: يرى "هونيث" أن التضامن الاجتماعي هو الشكل الثالث للاعتراف الذي يسمح للأفراد لتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف والتقدير المتبادلة[1].

من هنا يتبين بأن السيادة هي السلطة العليا، وهي تعلو فوق كل شيء، وصاحب السيادة حر بصفة كاملة ومستقل، هذه الاستقلالية والحرية للسيادة تتمظهر في مستوى الحق التأسيسي في الدول الديمقراطية. فالشعب حر في أن يشرع القوانين التي يريد، وحر في أن يراجع الدستور متى شاء، فكل شعب حر في تقرير مصيره، إذ يجب أن نولي أهمية أخرى للمواطنة باعتبارها على صلة بالسيادة عبر الدولة ومؤسساتها، فنلمح عندها بأن هناك عراقيل تلمس المواطنة والسيادة معا، إنها هيمنة اقتصاد السوق العالمي على الجانب السياسي، وأول تداعيات العولمة على المواطنة تتمثل في تحويل المواطن إلى مستهلك بعيدا عن فاعليته السياسية والاجتماعية. وذلك ما يدل عليه "عبد المنعم حقبي" بقوله: «وفي العولمة رسملة العالم، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة نظام العالم الواحد، وبذلك تتهاوت الدول القومية، وتضعف فكرة السيادة الوطنية، وسيطرة ثقافة عالمية ويبدو أنه نمط العولمة الأمريكية»[2].

وما يفهم من ذلك بأن العولمة تنفي الاحتواء وإلغاء الآخر على المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية. فالمنطق الذي يسري هو منطق الأقوى اقتصاديا، وتلك النتيجة يرفضها "هابرماس" من المبدأ هذه العملية تنخرط في نزعة قوية تتمثل في الحفاظ من شأن السياسة في مقابل إرادة الرفع من شأن السوق باعتباره المجال العالمي لسيادة المواطن، «فالسياسة كانت توجه الاقتصاد والسياسي يتحكم في الاقتصادي، إلا أن ما طرأ من تحكم في الأدوار جعل هذه التراتبية تنقلب إلى ضدها مع كل الآثار التي قد تترتب عن هذا التحول»[3].

[1] - علي عبود المحمداوي: مرجع سابق، ص: 322.
[2] - عبد المنعم حقبي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي ، القاهرة، مصر، ط3، 2000، ص: 568.
[3] - حسن مصدق: يورغن هابرماس، مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص: 181.

ذلك ما يؤدي إلى انحطاط المواطنة، وتتوقف حرية الاختيار لدى المواطن عند أنواع الاستهلاكيات في السوق، فيبدو في إيديولوجيا السوق تخلفا ذلك ما يطرح مشكلا خطيرا على مشاركة الأفراد في السيادة، فالسياسة الداخلية أو الخارجية، «فالسياسة الخارجية الكلاسيكية، لم يعد لها وجود من الآن فصاعدا، إن السياسة الخارجية تتطابق مع السياسة الثقافية، وأن السياسة الاقتصادية في نفس الوقت تلغي الحدود القائمة بين السياسة الداخلية والخارجية»[1].

يرى "هابرماس" بأن الأمم المتحدة ابتكرت مفاهيم جديدة في السياسة العالمية مثل: حرب عدوانية، حرب ضد الإنسانية، حقوق الإنسان، محاكمة دولية لمحاكمة رؤساء دول وشخصيات سياسية وعسكرية كبيرة، متورطة في حروب عرقية، أو في جرائم ضد أقليات، «وهناك مشاكل أخرى كانت مهملة قفزت إلى الواجهة الأولى وأصبحت تحضا باهتمام عالمي مثل المحافظة على الطبيعة على سبيل المثال لا الحصر»[2].

إن المواطنة العالمية لا يمكن لها أن تستمر إلا في ظل وجود نظام عالمي متفاعل يلتف حوله الاعتراف والاختلاف والاحترام المتبادل بين الثقافات والمعتقدات الإنسانية، على الرغم من ذلك فإن المواطنة قد ينجر عنها انزياح كبير باسم الديمقراطية ذاتها، مما يطرح شكلا خطيرا على الإنسان أو على الأفراد ومشاركتهم في السيادة. خاصة وأن الخيار الاستهلاكي لا يمثل خيارا عقلانيا بالنسبة للمصلحة العامة.

إن ركوب العولمة الخيار الاقتصادي، واضمحلال الخيار السياسي، كل ذلك جعل المواطنة شعارا يسيطر عليه من جانب واحد، وهو ظهور القطبية الأحادية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. «وتجاهلها للقانون الدولي، تحت ذريعة الأمن القومي، الذي

---

[1]- كرسيان بوشانداهوم ورينر وشلتس، استفتاء من أجل دستور أوروبي، حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، تر: محمد الأشهب، مجلة الحرية، المغرب، 2003، ص: 5.

[2]- إدوارد منديتيا: حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس "نواجه اليوم نوعا مختلفا من الإرهاب"، تر: نجلاء جميل، القاهرة، 2004، ص: 1.

اتخذته كمطية لشن حروب وقائية منافية للقانون الدولي، وتهميش لدور الأمم المتحدة، واستخفاف بأهمية التوافق بين الدول الأوروبية الأساسية»[1].

ذلك ما يعني بأن العولمة هي أمركة العالم وفق المصالح الاقتصادية والسياسية الأمريكية في العالم، إذ أين تكون مصالحها يجب حمايتها بكل الطرق والوسائل ولو عسكريا، أو فرض الحصار الاقتصادي، وهنا نجد موقف "هابرماس" واضح وجلي إذ أدان وبشدة الحرب الأمريكية على العراق عسكريا واقتصاديا وفي ذلك يقول: «لم يكن هنالك قرار مناسب من مجلس الأمن، ولا كان هناك تهديد وشيك لجزء أساسي من العراق، ولا يهم إن كانت هناك أسلحة دمار شامل أم لا من أجل الهجوم الوقائي، فلا يمكن لأحد أن يذهب إلى الحرب لمجرد الشك»[2].

يبدو أن الحرب الأمريكية على العراق حرب لا تحمل دلالات شرعية على الإطلاق حسب "هابرماس" لكونها اخترقت شرعية وميثاق الأمم المتحدة، بل ويجب على الأمن العالمي والمواطنة العالمية أن يسايروا القانون الدولي الذي يضمن الحماية القانونية لأي قهر خارجي، وإذا كانت العولمة هي التحكم في العالم من جانب أمركة العالم، فإن ذلك ما يرفضه "هابرماس" لأن ذلك يحط من الأخلاقيات العالمية للعولمة ويغير من مفاهيمها مما يؤدي إلى اللاتوازن الدولي.

لقد قضت القطبية الأحادية على دور المواطن والمواطنة العالمية، إذ يجب على المواطن بناء الصرح العالمي في حوارات المدينة المتمثلة في (العالمية) ذلك المواطن الذي يستمتع بالسيادة وحق المواطنة لإعلاء كلمته وفي ذلك يبين "كانط": أنه نظرا لأن سيادة الدولة سيادة لا تقهر، فإن اتحاد المواطنة العالمية هو فيديرالية بين الدول وليس بين مواطنين عالميين. من هذا المنطق يميز "موران" بين النزعة الدولية ومفهوم العالمية، وبوجهة نظر مغايرة تجدر الإشارة إلى أن المواطنة عند "هابرماس" لا يمكن أن تكون إلا في ظل وجود دولة الحق والقانون المبنية على الديمقراطية التشاورية المنبثقة عن القانون

[1] - إدوارد منديتيا: مرجع سابق، ص: 1.
[2] - المرجع نفسه، ص: 21.

بوصفه وسيطا لأنه من صنع المواطنين أنفسهم، كل ذلك صاغه "هابرماس" باسم مبدأ الديمقراطية لإبراز دور المواطن، ذلك الدور الذي يعطي الحقوق للمواطنين ويعرف بها من أجلهم وأهم تلك الحقوق هي ما يلي:

1. «الحق في توسع أكبر لحريات الذرات في الفعل والتي يجب أن تكون متساوية بالنسبة إلى الجميع.
2. الحق في التمتّع بالعضوية الإدارية داخل جماعة مؤسسة قانونيا في تأسيس المعطيات.
3. الحق في الحماية القانونية للفرد»[1].

إن كل هذه الحقوق لا تتم إلا وفق إعطاء الإرادة العامة والتساوي بين المواطنين في الممارسة السياسية والاستقلالية في الرأي، وحق المشاركة والانتخاب، «إذ يستفيد المواطن من الضمانات التي يخولها حق المواطنة على الأصعدة كافة: اجتماعيا وثقافيا ودينيا من دون تمييز بين المواطنين»[2].

إن إعطاء الحقوق بالتساوي للمواطنين في إطار تطبيق القانون وتفعيله يجعل الدولة ومبادئها الدستورية تسير وفق مبدأ دولة الحق والقانون. «وبذلك يحصل التوافق بين الإرادة العامة والخاصة في إطار ما يعرف بدولة الحق المحكومة بالقوانين والضامنة لحقوق المواطن وحرياته»[3].

من هذا المنطلق يتناول "هابرماس" العلاقة ما بين دولة الحق والقانون والديمقراطية والمواطن وفق علاقة أفقية وعمودية من إنتاج المواطنين ووفق مبادئ القانون والدستور ووفق سيادة التي تسير وتضمن الحقوق العامة والخاصة عبر التواصل السياسي والاجتماعي ثم التواصل الإداري. وأن أي سجال حسب "هابرماس" يطفوا على السطح

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 264.
[2]- عز الدين الخطابي: الحق، الواجب، الحرية، من أجل فلسفة فاعلة، عن منشورات مجلة واليلي، 2005، ص: 77.
[3]- عز الدين الخطابي: المصدر السابق، ص: 77.

فهو سجال سياسي القانون بريء منه، وللمواطن الحق في امتلاك الثقافة وتعديل القوانين متى شاء أن يفعل ذلك.

يفهم من خلال الأهمية التي يعيرها "هابرماس" لمسألة المشاركة الفعالة للمواطن، وعلاقته بالدولة والمتمثلة في البرلمان القائم على سياسة تشاورية والمتمثلة بدورها فيما يسميه "هابرماس" بـ"الفضاء العمومي". «وتعد الفضاءات العمومية مجالا لتحقيق التضامن بين المواطنين في دولة الحق والقانون والديمقراطية، وبما أن هذه الفضاءات العمومية خاضعة لسياسات تشاورية، لم يتردد "هابرماس" في نقد النزعة البرلمانية (Parlementairismus) لـ"كارل سميث"، الذي كان يرى في مؤسسة البرلمان المجال الملائم لتشكيل الإرادة والرأي العام»[1].

إن التشارك الحاصل بين السيادة السياسية والمواطنين الفاعلين في الدولة، يجعل من السيادة ليست مفهوما سياسيا فقط، أو مقولة قانونية، أو قوة خارجة عن الحق، أو قاعدة عليا للنظام القانوني، بل هي البنية الأصلية التي يرجع فيها الحق (القانون) إلى الحياة فيحتويها بإلغائها، ويدمجها فيه بإبعادها عنه، والسيادة بهذا المعنى يدل عليها مفهوم عميق يحدد فيها البنية الأنطولوجية للقانون بوصفه تخليا.

إن السيادة عند "هابرماس" تتجلى في دولة الحق والقانون والتي «يدافع فيها "هابرماس" عن حق المواطن في امتلاك مستوى من الثقافة القانونية في دولة الحق والقانون الديمقراطية كي يتمكّن من تعديل القوانين في الوقت الذي يبدي الأمر تعديلها»[2].

إذن بنى "هابرماس" دولة الحق والقانون على معالم الديمقراطية التشاورية والتي يكون للمواطنين فيها حق المشاركة السياسية الفاعلة في المجتمع بين القوانين التشريعية وضبط الاندماج بكل أنواعه السياسية والاجتماعية والثقافية بأفق حداثية لتحقيق السلطة التواصلية المخولة إلى سلطة إدارية، المتحكم في أمورها هو المواطن. «إذ تتبلور في

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 766.

[2]- المرجع نفسه، ص: 766.

مشاريع قوانين مقترحة تعرف طريقها للتحقيق في إطار مؤسسات الدولة الحديثة التي هي دولة المؤسسات، الأمر الذي يجعل هذه القوانين ذات طبيعة إلزامية لأصحابها وللمجتمع برمته»[1].

إن "هابرماس" بهذا يحافظ على كيان الدولة التي هي بدورها والتي تنطلق من مبدأ جعل السيادة تنتمي إلى القانون، وهو المبدأ الذي لا ينفصل اليوم عن تصورنا للديمقراطية ودولة الحق، لا يلغي مفارقة السيادة، بل يزكيها ويرسخ منطقها ووجودها أكثر، فعلى الفاعلين في المجتمع الحفاظ على العلاقة التواصلية والتشاركية الحوارية بين الدولة والمواطن على أسس ديمقراطية يرعاها القانون ويلاحظها ويقرها المجتمع المدني، عبر وسائل الإعلام والمؤتمرات التشاورية.

[1]- علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص: 267.

خاتمة

إن دراسة الفكر الغربي المعاصر، ليس بالأمر الهين والسهل، وخاصة أعمال "هابر ماس" والتي من بينها الفعل التواصلي والسيادة لديه، مع العلم أن الحديث عن "هابرماس" هو الحديث عن توجه فكري بعينه في الفلسفة المعاصرة، خاصة وأن الكثير يعتبرونه فيلسوف المرحلة في العالم كله، كونه مفكرا ذا تخصصات متشعبة وتوجهات مختلفة نابعة من الفكر الفلسفي الألماني ومن غيره من الأفكار، لذا حاولت قدر المستطاع أن ألم ببعض جوانب أفكار هذا الفيلسوف وفلسفته السياسية المعاصرة. ولأن غاية هذا البحث هو الخروج برؤية واضحة ومنسجمة مع البناء الفلسفي الهابرماسي، فقد حاولنا من خلال فصوله أن نجمع ما يبدو لنا أشتاتا، للخروج بتصور واضح وصريح عن المشروع الفلسفي الهابرماسي، والذي يمكن أن يفهم من خلال النقاط التالية:

يمثل فكر "هابرماس" هيكلا تكامليا للفلسفة والنظرية الاجتماعية، حيث ينهل من تراث: "إيمانويل كانط، وهيغل، وهوسرل، وغادامير"، بالإضافة إلى اعتماده الجزئي على "كارل ماركس"، والمدارس النيوماركسية، وإدماجه كل هذا في سياق نظريات علم الاجتماع وخاصة أعمال "ماكس فيبر"، و"إميل دوركايم"، وفي المقام الأول "فدجنشتين"، و"بيرس"، و"جون ديوي"، و"بارسونز"، فلا غرابة أن نجد عصارة كل هذه الفلسفات تنصهر في الفكر والبناء الفلسفي لـ"هابرماس"، سواء المعرفي منه أو المنهجي.

إذن بعد هذا المشوار الطويل مع "هابرماس" نصل إلى تأكيد أن مشروع "هابرماس" بأسره مبني على فكرة الثقة في اللغة باعتبارها تواصلية في الأساس وليست تنازعية، مبنية على بنية تواصلية وقواعد أساسية لا توجد إلا في رحمها، والتجربة التواصلية ليست هي القدرة على إنتاج جمل تخضع لقواعد معينة، وليست نسقا من الرموز له تركيبه النحوي ومعجمه وصوتياته، أو له خصائصه الدلالية فقط، بل هذه التجربة لها خصائصها التداولية، فهي نسق من القواعد تساعد على توليد تغيرات لدرجة أن كل تغيير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من عناصر اللغة. ومنه فإن الذوات القادرة على استعمال هذه التغيرات تشارك فعليا في العملية التواصلية. باعتبارها تفهم معنى الخطاب. فاللغة إذن تتشكل من خلال التفاعل بين الذوات.

إن "هابر ماس" فيلسوف الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت والذي كانت فلسفته بمثابة انطلاقة جديدة لاتجاه نقدي، رسم معالمه بدفاعه عن السيادة والدولة في فلسفته السياسية، وكذا من خلال نظريته التواصلية التي هدف من ورائها إلى استكمال مشروع الحداثة عن طريق تأسيس عقلانية تواصلية، لتتجسد في أفق الحوار والنقاش من أجل الوصول إلى اتفاق وتفاهم بين الذوات، عن طريق اللغة، أو ما يسميها البراغماتية الشاملة، إذ ساهمت عوامل عدة في بلورة هذا الفكر النقدي العالمي الجديد بدءا من التراث الفلسفي الألماني، "هيغل"، "كانط"، "نيتشه"، "هايدغر"، "ماكس فيبر"، إضافة إلى أعمال الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت خاصة "هوركهايمر"، "أدورنو"، "ماركيوز"، ولقد تأثر "هابرماس" بأعمال فلاسفة اللغة أمثال: "جونسيرل"، و"أوستن" في التداولية، و"فدجنشتين" في نظرية الألعاب اللغوية، هذا الأعمال التي من خلالها أكد "هابرماس" أن الحلقة المفقودة في الفكر الحديث، والتي بها يستمر مشروع الحداثة هي اللغة، التي في نظره تعتبر حوار بين عقول المتحدثين، تهدف إلى إقامة جسر للتفاهم، وبلوغ التوافق لحل القضايا المثارة بينهم بعيدا عن العنف، فاللغة هنا جملة من القواعد تؤسس للاتصال والتواصل، وليست أصوات فقط، بل هي خزان من التجارب والمعارف الإنسانية، ليتجاوز بذلك أفكار الفينومونولوجيين أمثال: "هوسرل وميرلوبونتي"، حول أفكار عقلنة العالم المعيش.

ويعتبر مفهوم العقلانية التواصلية المقولة المركزية في البناء الفلسفي الهابرماسي الذي يرفع شعار الارتباط بين النظرية والتطبيق، والتي من خلالها يهدف "هابرماس" إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع يقوم على أساس العقلانية، ولن يكون ذلك إلا بتفعيل دو الفلسفة في المجتمع عندما تقوم بدور التفسير والتأويل، وأيضا عندما تتحول إلى الانخراط في المجتمع بإقامة نوع من الحوار والتعاون بينهما وبين مختلف العلوم خاصة النقدية منها.

يبدو أن "هابرماس" ينطلق في نظريته التواصلية من تصور خاص يتماشى مع الأطروحة التي يدافع عنها، مما يعكس أن ماهية الفلسفة في الوقت الراهن بالنسبة إليه

تكمن في خدمة البراديغم التواصلي، الذي يريد أن يؤسسه في ظل فكر فلسفي ما بعد ميتافيزيقي.

ورغم ذلك فإن الكثيرين يعترضون على التداولية الصورية، ونظرية الفعل التواصلي، واتهامها بالعقم والطوباوية، وبالثقة المفرطة في إمكانية بناء أرضية للتفاهم على اعتبار أن اللغة لا تسعى دوما إلى التفاهم، فقد توظف للخداع والزيف والتلاعب.

رغم هذا فإن "هابرماس" متفائل بقيام أخلاق تواصلية، وإجماع حقيقي، بعيدا عن كل إكراه أو طفيلية، بشرط التقيد بمعايير الصلاحية، إضافة إلى هذا فـ"هابرماس" لا يهمه نجاح المشاركين في التعايش، بقدر ما يهمه النسق المتعلق بخطط العمل المرتقبة والمرتكزة على تعريفات متفق عليها من قبل المشاركين في العملية التواصلية.

وإذا وصلنا إلى حقيقة أن مهمة الفلسفة بالنسبة لـ"هابرمس" هي ملاءمة الواقع، فإن تجليات هذا التلاحم، إنما نلحظها من خلال الخطاب السياسي له، ولذلك لا نجد عنده فصلا بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي، ومن ثم فإن نجاح نظرية الفعل التواصلي، إنما يكون بتحولها إلى مدلول النشاط الديمقراطي التواصلي، وكذا إلى السيادة المطبقة فعليا في العملية الديمقراطية للجمهور وللدولة، وكل ذلك يكون عبر المناقشة والحوار، فالمجتمع الديمقراطي يتمأسس حول الشك الدائم والمستمر في جملة المعايير التي تنظمه، وذلك ما يحقق الاستقلالية التي تؤسس المجتمع الديمقراطي.

ويهدف مفهوم السيادة والديمقراطية والعملية التواصلية عند "هابرماس" إلى تحقيق بعد أساسي للنظرية السياسية، وهو مبدأ المواطنة الكونية، والتي تعني خلق نظام عالمي قانوني الفاعلون فيه هم المواطنون الكونيون على قاعدة الحوار والنقاش العقلاني الجاد والمستمر.

فـ"هابرماس" يقترح أفقا جديدا في التفكير يهدف إلى التواصل والتفاهم عن طريق نظرية المناقشة، لبناء مجتمع ديمقراطي تواصلي يحمل أبعاد السيادة في الدولة والمجتمع المدني، بمفهومها الواسع الخالية من الهيمنة والسيطرة.

خاتمة

إن أي عملية فلسفة تواصلية أو سياسية تدعونا إلى التساؤل عن جدول فلسفة ومدى تغييرها للواقع، خاصة تلك العلاقة التي تربط الفيلسوف بصاحب القرار السياسي، لأن أي تغيير أو إصلاح لابد له من أن ينطلق من خلال إرادة سياسية واعية تهدف إلى تطبيق نموذج الديمقراطية الناجح داخل الفضاء العمومي.

إن فلسفة "هابرماس" أدت إلى تغيير جذري، واتضح من خلالها البديل مع النقد ومشروع الحداثة، إذ وصل صداها إلى عمالقة الفكر الغربي، بل وحتى في المجتمعات العربية.

لذلك نتساءل هنا عن حقيقة الإنسان وواقعه في ظل نظام دولي جديد. فأين الإنسان من الفلسفة السياسية التي تخدم المصالح العامة للمجتمعات؟ وأين الفعل التواصلي الاجتماعي المبني على روح الإخاء والعدالة الاجتماعية؟ وهل وصل الإنسان فعلا إلى التواصل البينذاتي والاجتماعي والسياسي؟ وهل استطاع الإنسان فعلا أن يخرج من بوتقة فكره الفلسفي الجامد إلى فكره الفلسفي الحي؟.

ملحق

التعريف "بهابرماس":

يعتبر "يورغن هابرماس" (Jürgen Habermas) من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، ومن أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية. ولد "يورغن هابرماس" في: (18 جويلية 1929) "بدسلدورف" (Düsseldorf)، شمال الراين – ويستفاليا حاليا. بألمانيا والده "إيرنست هابرماس" كان مديرا تنفيذيا لغرفة الصناعة والتجارة، وصفه "يورغن" كمتعاطف نازي. تربى "هابرماس" في أسرة "بروتستانتية"، ودرس في جامعات "جوتنجين" (1949- 1950)، و"زيوريخ" (1950- 1951)، "وبون" (1951- 1955)، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من "بون" في (1953) عن أطروحته المعنونة بـ"الصراع بين المطلق والتاريخ في فكر "شلينغ"، وهو موضوع ألزمه بدراسة الفلسفة المثالية الألمانية، من "كانط" حتى "هولباخ" و"هيغل" وبقية مفكري الأنوار. كان من بين لجنة المناقشة "إريك روثاكير" (Erich Rothacker) و"أوسكار بيكر" (Oskar Becker).

في (1956)، درس الفلسفة وعلم الاجتماع تحت يدي المنظرين النقديين مثل "ماكس هوركهايمر" و"ثيودور أدورنو" في معهد البحث الاجتماعي – مدرسة فرانكفورت، لكن بسبب الخلاف بين الاثنين على أطروحته، بالإضافة إلى اعتقاده الخاص أن مدرسة فرانكفورت كانت قد أصبحت مشلولة بالشكوكية والازدراء السياسي للثقافة الحديثة، أنهى دراسته في العلوم السياسية في جامعة "ماربورج" (Marburg) تحت يد الماركسي و"لفانج إبيندروث" (Wolfgang Abendroth). دراسته كانت قد عنونت "التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية: تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البرجوازي. في (1961) أصبح أستاذا في جامعة بورج، في تلك الفترة كان تحركه غير عادي بالنسبة للمشهد الأكاديمي الألماني، اقترح كأستاذ استثنائي (أستاذ بدون كرسي) للفلسفة في جامعة "هيديلبيرج" بتحريض من "هانز جورج جادامر" (Hans-Georg Gadamer) و"كارل لوفيث"

(K.L.Owith)، في (1964) عاد إلى مدرسة فرانكفورت مدعوما من قبل "أدورنو" لتولي كرسي "هوركهايمر" في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع.

تسلم منصب مدير معهد "ماكس بلانك" في "ستير نبيرج" (قرب ميونخ) في (1971)، وعمل هناك حتى (1983)، أي بعد سنتين من نشر عمدة أعماله "نظرية الفعل التواصلي". بعد ذلك عاد "هابرماس" إلى كرسيه في فرانكفورت مديرا لمعهد البحث الاجتماعي. منذ أن تقاعد من مدرسة فرانكفورت في العام (1993)، استمر بنشر أعماله بشكل واسع النطاق.

تتلمذ على يديه العديد من الأساتذة المعروفين الآن. من أبرزهم: عالم الاجتماع السياسي "كلوس أوف" (Cluse Offe)، الفيلسوف الاجتماعي "يوهان إرناسون" (Johann Arnason)، المنظر الاجتماعي "هانز جوس" (Hans Joas)، منظر التطور الاجتماعي "كلاوس إيدير" (Klaus Eder)، الفيلسوف الاجتماعي "إكسل هونيث" (Axel Honnête) (المدير الحالي لمعهد البحث الاجتماعي)، الفيلسوف الأمريكي "توماس مكارثي" (Thomas Mecarthy)، الباحث الاجتماعي "جيرمي" (Jeremy J)، "شابيرو" (Shapiro)، ورئيس الوزراء السربي المغتال "زوران إينديك" (Zoran Indic).

الأعمال الرئيسية:

1. التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية (1962).
2. نظرية الفعل التواصلي (1981).
3. الخطاب الفلسفي للحداثة (1985).
4. المعرفة والمصلحة (1968).
5. منطق العلوم الاجتماعية (1967).
6. النظرية والممارسة (1963).
7. الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي (1983).

ثبت لأهم الأعلام

- هوسرل إدموند (1938 /1859) Hussel Edmund:

فيلسوف ألماني كان رياضي، وقادته الرياضيات إلى الفلسفة، حاول تأسيس الفلسفة على أساس لا يشوبه الشك. من مؤلفاته أزمة العلم الأوروبي.

- هولباخ (1831/1723) Holbach:

فيلسوف فرنسي، كان ماديا ملحدا، قام بنقد الدين والفلسفة المثالية، إذ وصفهما بأنهما مسخ يتعارض مع الحس المشترك. من مؤلفاته نظام الطبيعة.

- هيجل (1831/1770) Hegel:

فيلسوف ألماني هاجم الفلسفة العقلية وبالضبط فلسفة كانط. من مؤلفاته موسوعة العلوم الفلسفية، تاريخ الفلسفة.

- هيوم دافيد (1776/1711) Hume David:

فيلسوف ومؤرخ اسكوتلندي، يتمحور تفكيره حول تحليل المعرفة، كما تبدوا للوجدان بعيدة عن كل إضافة عقلية. من مؤلفاته رسالة في الطبيعة البشرية.

- هوراس ولبول (1717) Horace Walpole:

شخصية آرستوقراطية، سياسية مهمة، ومهندسا معماريا ولد في لندن، والاهم من ذلك انه كاتب مبدع، وهو اول من كتب نوع أدب الرعب القوطي، رافعا شعاره "هذا العالم كوميديا للذين يفكرون، ومأساة للذين يشعرون".

- فيبر ماكس (1864/ 1920) **Weber Max:**

عالم اج تماع واقتصاد ألماني، يعتبر من رواد علم الاجتماع الاقتصادي، يعتبره هو العلم الذي يحاول تحديد الفهم التفسيري، من مؤلفاته المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع.

- فريديريك جيمسون (1934):

ناقد أدبي أمركي ومنظر سياسي، يعتبر من أغضل المعلوفين في مجال تحليل الاتجاهات الأدبية المعاصر، أشهر مؤلفاته هي ما بعد الحداثة المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، وهو حاليا أستاذ في برنامج الأدب والدراسات الرومانسية في جامعة ديوك.

- جيندز أنتوني (1938):

من أشهر علماء الاجتماع المعاصرين، ذاعت شهرته لما قدمه من إسهامات نظرية ومنهجية، وهو ما اليعمل في جامعات بريطانيا.

- فيخته (1762/ 1814) **Fichte**:

فيلسوف ألماني جاءت فلسفته لتؤكد أن الإرادة هي في صميم الطبيعة الإنسانية، من مؤلفاته المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة.

- كاسيرر أرنيست (1874/ 1945) **Cassirer Ernest**:

فيلسوف ألماني كان عضوا في مدرسة ماربورخ (أكانطية الجديدة)، طبق أفكارها على مبحث المعرفة، مؤلفاته الفهم المادي والفهم الوظيفي.

- ماركيوز هوربت **(1898/ 1979) Marcuse Herbet:**

فيلسوف امريكي من أصل ألماني، كان تلميذ هوسرل، خير من فهم من فلسفة هيجل وجدله، يرى أن أداة التغيير في المجتمع الصناعي هي الهامشيين والطلبة والعمال المهاجرين وليست الطبقة العمالي. من أهم مؤلفاته الإنسان ذو البعد الواحد.

- ماكيافيلي **(1469/ 1527) Machiavelli**:

منظر سياسي إيطالي، تأثر بأحداث عصره السياسية، يرى أن المجتمع لا يتطور بإرادة ا ، من مؤلفاته الأمير.

- ماكس هوركهايمر **(1895/ 1973) Max Horkheimer**:

عالم اجتماع وفيلسوف يهودي، وأحد أهم أعضاء مدرسة فرانكفورت، تأثر بفكر كل من نيتشه وماكس وفرويد، يهتم بما يسميه بالدور النقدي للنظرية النقدية لتأسيس المجتمع الحر العقلاني، أهم أعماله خسوف العقل.

- مندسلون موسى **(1729/ 1786) Mendelssohn Mses**:

فيلسوف ألماني، طالب بالاعتراف بخصوصية المعتقدات، والممارسات اليهودية داخل الدول المسيحية، من مؤلفاته رسائل في الإحساسات.

- مونتيسكيو شارل **(1689/ 1755) Montesquie Charles**:

عالم اجتماع ومفكر سياسي فرنسي، حاول إصلاح مجتمعه، يعد مؤسس العلم السياسي، من مؤلفاته روح القوانين.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- السنة النبوية.
- قائمة المصادر:

1. أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية بالرياض، دار الكتاب العربي، بيروت.
2. أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ج1.
3. أفلاطون: الجمهورية، تقديم: الجيلالي اليابس، ترجمة غير مذكورة، موفم للنشر، الجزائر، 1990.
4. إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، تر: أحمد الشيباني، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1996.
5. جون جاك روسو: رسائل من الجيل، الفصل الثاني، الرسالة السابعة.
6. جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي، تر: عبد الكريم أحمد، مراجعة: توفيق إسكندر، بإشراف، الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، مصر.
7. جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي، تر: قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان.
8. جون لوك: في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، المكتبة ا لدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959.
9. سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة: تر: حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4؛ 1997.
10. سبينوزا: كتاب السياسة، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، (د. ط)، 1999.
11. الشهرستاني: الملل والنحل، مطبعة بولاق، مصر، ج1؛ 1263.

12. عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005.

13. كارل آتو آبل: التفكير مع هابر ماس ضد هابر ماس، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، الجزائر، لبنان، المغرب، ط1، 2005.

14. الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989.

15. المودودي: نظرية الإسلام، السياسة، دار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، السعودية، 1985.

16. موريس كرانستون: أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر، ط3، بيروت، لبنان، 1991.

17. مونتسكيو: روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1953.

18. ميكيافيللي: الأمير، تعريب، خيري حماد، تعقيب، فاروق سعد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

19. يورغن هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، (د.ط)، 1995.

20. يورغن هابر ماس: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات دار الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001.

21. يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

- قائمة المراجع:

22. إبراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، (د.ط)، 1973.
23. إبراهيم دسوقي أباظة: عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1973.
24. إبراهيم موسى: معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994.
25. أبو الأعلى المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د. ت).
26. أحمد المتوكل: الوظيفة بين الكلمة، النمطية، دار الأمان، المغرب، ط1؛ 2000.
27. أحمد خروع: دولة القانون في العالم العربي والإسلامي بين الأسطورة والواقع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004.
28. أحمد درويش: التطورات الدولية الراهنة ومفهوم السيادة الوطنية، سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، العدد 85؛ 1994.
29. أحمد عبد الكريم: بحوث في تاريخ النظرية السياسية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، (د. ط)، 1972.
30. أحمد وافي: النظرية العامة للدولة والنظام السياسي الجزائري في ظل دستور 1989، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1992.
31. إدريس مقبول: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، أربد، عمان، الأردن، ط1؛ 2006.

32. أرنت لبهارت: الديمقراطية التوافقية، تلخيص وإعداد شاكر الأنباري، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، ط1؛ 2007.

33. إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1؛ 2001.

34. آلان تورين: نقد الحداثة، ولادة الذات، تر: صياح الجهيم، القسم الثاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995.

35. ألفة يوسف: تعدد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب، سوسة، تونس، ط2؛ (د.ت).

36. أليف الدين الترابي: أبو الأعلى المودودي، حياته ودعوته، ط1، دار القلم، الكويت، (د. ط)، 1987.

37. أمبرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، وبيروت، لبنان، ودار كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1؛ 2007.

38. أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد.

39. إميل بريهية: تاريخ الفلسفة – القرن السابع عشر، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1983.

40. إميل بوترو: فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، مصر، الهيئة العامة للكتاب، 1972.

41. آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دعقوسي، محمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1.

42. بن عامر تونسي: قانون المجتمع الدولي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.
43. بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 2006.
44. بول ريكور، بعد طول التأمل، تر: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
45. بومدين بوزيد: إيطيقا التواصل ونقد العقل الأداتي، (أعمال ندوة فلسفة اللغة ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي)، الجمعية الفلسفية المصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
46. ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1962.
47. جاك مارتيان: الفرد والدولة، تر: عبد ا الأمين، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د. ط).
48. جاك مارك فيري: فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2006.
49. جورج سبايسي: تطور الفكر السياسي، تر: رشدي البارودي، دار المعارف، مصر، (د. ت).
50. جون توشار: تاريخ الأفكار السياسية، من اليونان إلى العصر الوسيط، ج1، تر: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2010.
51. جون جاك شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1980.
52. جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة الوطنية، تر: د. محمد عرب صاصيلا، مجد، ط1، 1985.

53. جون هارمان راندال: تكوين العقل الحديث، ج1، تر: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، (د. س).

54. الجيلالي دلاش: مدخل السميائيات التداولية، تر: محمد يحياش، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1؛ 1994.

55. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ط7، ج1؛ 1964.

56. حسن مصدق: يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، المركز الثقافي العربي، المغرب- لبنان، ط1؛ 2005.

57. حمادي بن جاء با : العلم في الفلسفة، دار سيراس للنشر، تونس، 1999.

58. خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، ط1؛ 2009.

59. دومنيك مانغونو: المصطلحات والمفاهيم لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياش، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1؛ 2008.

60. رضوان السيد: الشريعة الدولة والأمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1981.

61. زهير الخويلدي: لزومية العود على بدء استراتيجيات فلسفية، ط1، تونس، 2007.

62. الزواروي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1؛ 2005.

63. الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2005.

64. ساير داير عبد الفتاح: نظرية أعمال السيادة، مطبعة جامعة القاهرة، مصر، 1955.

65. سعيد الغانمي: مقدمة كتاب بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2؛ 2006.

66. السعيد بوشعير: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.

67. سمير بلكفيف: إيمانويل كانط، فيلسوف الكونية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1؛ 2011.

68. شاكر الأنباري: الديمقراطية التوافقية- مفهومها ونماذجها- قراءة وتلخيص لكتاب الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد لـ(أرنت لبهارت)، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، 2007.

69. شاهر الحسن: علم الدلالة السيمانتيكية والبراغماتية في اللغة العربية، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، ط1؛ 2001.

70. عادل فاخوري: تيارات في السمياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1؛ 1990.

71. عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1؛ 2003.

72. عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007.

73. عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هايدغر، ليفي شتراوس، ميشال فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1؛ 1992.

74. عبد العزيز سرحان: مبادئ القانون الدولي العام، القاهرة، دار النهضة العربية، 1980.

75. عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1؛ 1951.

76. عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1؛ 2002، ط3؛ 2012.

77. عفيفي عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، ط26؛ 1985.

78. علاء الطاهر: مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرما س، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، (د. ط).

79. علي أدهم: الأمير لميكيافيللي ، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، سوسة، تونس.

80. علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان، 1980.

81. علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1؛ 2005.

82. علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1975.

83. علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1؛ 2011.

84. علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابر ماس أنموذجا، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات دار الأمان، لبنان، الجزائر، الرباط.

85. علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مجموعة مؤلفين: د. إسماعيل مهنانة، د. محمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1؛ 2012.

86. علي عبود المحمداوي، اسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1؛ 2012.

87. عمار بوحوش: تطور النظريات والأنظمة السياسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2؛ 1984.

88. عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1؛ 2005.

89. فاضل زكي محمد: الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضرهن دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، ط1؛ 1976.

90. فاطمة عبد ا الوهيبي: نظرية المعنى عند حازم القرطاجني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1؛ 2002.

91. فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشورى، ط1، بيروت، لبنان، 1981.

92. فرديريك هيتر: تاريخ موجز للمواطنة، تر: أصنف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

93. فريدريك الثاني ملك بروسيا: الرد على ميكيافيللي، تر: حسن اللحية، مطبوعات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1998.

94. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981.

95. لود فيك فد جنشتين: تحقيقات فلسفية، تر: تقديم وتعليق، عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

96. ماجد فخري: قادة الفكر، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1958.

97. مارتن هيدغر: مبدأ العلة، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1996.

98. ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1985.

99. مجموعة من الدارسين: فلسفة النقد والفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005.

100. محمد التركي: آفاق النقد في عصر العولمة، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر، (الجمعية الفلسفية المصرية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

101. محمد جلال شرف: نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1982.

102. محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د. ط)، 1981.

103. محمد علي محمد: دراسات في علم الاجتماع السياسي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، مصر، (د. ط)، 1977.

104. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار الوحدة، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1986.

105. محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2؛ 1998.

106. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي المقارن بالنظم المعاصرة، (الدار غير مذكورة)، ط1؛ 1981.

107. محمود سيد أحمد: البراغماتيقا عند هابر ماس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.

108. مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية الظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1؛ 2005.

109. ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي، الحقوق الطبيعية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د. ط)، (د. ت).

110. المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الجزائر، (د. ت).

111. موسى إبراهيم: الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، لبنان، ط1؛ 2011.

112. موسى إبراهيم: معالم الفكر السياسي ا لحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1994.

113. مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، تر: صبحي حديدي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د. ط)، 1998.

114. هارولد لاسيكي: أصول السياسة، ج1، تر: محمود فتحي عمر وإبراهيم لطفي عمر، دار المعرفة، القاهرة، (د. ط)، (د.ت).

115. وداد الحاج حسن: رودلف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1؛ 2001.

- المجلات والدوريات والمقالات:

116. إيان كريب: النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، تر: محم حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، مجلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 244؛ أبريل 1999.

117. أدغار موران: شريحة المستقبل، عزيز لزرق ومنير الحجولي.

118. إدوارد منديتيا: حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس "نواجه اليوم نوعا مختلفا من الإرهاب"، تر: نجلاء جميل، القاهرة، 2004.

119. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس.

120. حفناوي يعلي: الشعريات والتداوليات، مقاربة في المفاهيم والأقانيم وجماليات التلقي، مجلة التين، العدد 23، ديسمبر 2004، إصدار، جمعية الجاحظية، الجزائر.

121. عبد ا السيد ولد أباه: "المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية"، مجلة حكمة، http:// www.hekmah.orglporta .

122. عبد ا السيد ولد أباه: مقالة المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية- مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد 20، خريف 1428هـ - 2007م، سلطنة عمان.

123. عز الدين الخطابي: الحق، الواجب، الحرية، من أجل فلسفة فاعلة، عن منشورات مجلة والبلي، 2005.

124. عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، بحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف، جلال فخري وشركاؤه، ط1، تاريخ الإيداع، 2002.

125. علاء طاهر: نظرية هابرماس النقدية، مجلة الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد: 41؛ 1986.

126. عيد بليع: التداولية إشكاليات المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي، مجلة سياقات، العدد01، صيف 2008.

127. فرانسوا أرمينغو: المقاربة التدولية، تر: سعيد علوش، مجلة الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 41، أيول، تشرين الأول، 1986.

128. كرسيان بوشانداهوم وريزر وشلتس، استفتاء من أجل دستور أوروبي، حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، تر: محمد الأشهب، مجلة الحرية، المغرب، 2003.

129. مالفي عبد القادر: مفهوم الديمقراطية عند هابر ماس، مجلة أوراق فلسفية، العدد: 10؛ 2000.

130. محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند هابرماس، دار النشر النجاح الجديدة، منشورات دفاتر سياسية، 2007، أنظر: الترجمة الكاملة لهذه المقالة "ثلاثة نماذج عند هابر ماس"، معيارية للديمقراطية.

131. مقال السيادة: جدلية الدولة والعولمة، للمؤلفة ليلى حلاوة، ومقال: المسلمون والديمقراطية الأمريكية ومع أو ضد؟ للمؤلف: مقتدر خان، تر: بشير بن فهمي.

132. ومقال بعنوان: "الأخلاقي جون جاك روسو والتنوير" بقلم. صبحي درويش www.rousseau .

- المعاجم والموسوعات:

133. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السلام هارون، دار الجيل، ط2؛ 1991، ج2.

134. أبي القاسم جار ا محمد بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي سيطون، دار الكتب العلمية، ط 1988؛ ج1.

135. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج1، بيروت، 1982.

136. ربيع ومقلاد: موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، ج1، الكويت، (د. ط)، 1993 - 1994.

137. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1؛ 1984.

138. عبد المنعم حقبي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3؛ 2000.

139. عبد الوهاب الكيالي وآخرون: الموسوعة السياسية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، (ب. ت).

- مواقع الانترنيت:

140. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع العدد: 1894؛ 23/4//. Ahewar. Org/debat/show.art.asp ! Aid= 94705 attp..

141. « J.J.R.R » unarticle de Wikipédia, l’encyclopedie li pve, cit://fr.wikipedia-org-/wiki/jean-jaques-rousseau-12-02-2006.

- المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

142. France frago, les grands cour ants de la penceé politique édition Armon. Colin. Paris, 1989.

143. Hobbes, Thomas, Léviathan , Trad. Parfrancois tricoud, chopitre, 14, paris, 1971.

144. Jeon Bodin (Les Siy Livree de la République, que, livre l, chap.l, éd. G. mairet, lG : f. paris, 1993.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الملخص

يتضح أن مفهوم التواصل هو موضع أشكل، حتى في دلالته اللغوية وهذا أمر طبيعي وخاصة في المرحلة المعاصرة، فالفلسفات كلها كان لها اهتمام بالغ بالمصطلحات للوصول إلى نظرياتها الفلسفية، ويتجلى ذلك أكثر مع البنيوية و التفكيكية والوجودية، بخلاف ذلك نجد أن الفلسفات المذهبية وحتى النسقية والتي لا تتأثر باستخدام هذه اللعبة كالأرسطية و الكانطية وحتى الهيجلية، والتي تميل أكثر إلى النسق النظري بدل ميلها للمصطلح الانفرادي، ونرى التباين المنهجي والمعرفي الواضح في الفلسفات المعاصرة حول المصطلح – المفهوم.

أما فيما يخص الفعل التواصلي عند يورغن هابرماس فتمثل في العقلانية التواصلية، بحيث اعتبر هابرماس أن إنجازه الرئيسي تطوير مفهوم ونظرية العقلانية التواصلية (Communicative Nationalité)، الذي يميزه عن التقليد العقلاني لتجديد العقلانية في بنى الاتصال اللغوي الشخصي. تقدم هذه النظرية الاجتماعية أهداف الانعتاق أو التحرر الإنساني بينما يبقى الإطار الأخلاقي الشامل.

ينطلق هابرماس في مفهومه الجديد للعقلانية، من تحليل البنية الاجتماعية للعقل، وهذا ما تمخض عن نظريته في الفعل التواصلي.

هذا العقل لا يمكن أن ندركه جملة واحدة، وإنما يتم تقصيه من العناصر المتحولة في التاريخ من طبقات المعنى التي يختزنها.

من هنا يصبح الخطاب التواصلي مبني على آليات وألاعيب اللغة والتأويل أو على أنماط السرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة.

أما فيما يخص مفهوم السيادة عند "هابرماس" فلقد تطرق إليها في كتابه (الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير)، إذ ربط السيادة بأخلاقيات المناقشة وبالديمقراطية. التشاورية التي لم تكن واضحة قبل هذا العمل. وقد ساعدته في ذلك الخلفية الفلسفية والنظرية التي اكتسبها من قبل.

الكلمات المفتاحية :

الفعل التواصلي؛ السيادة الشعبية؛ الديمقراطية التشاورية؛ المداولاتية؛ التداولية؛ السيميوطيقا؛ النموذج الليبيرالي؛ النموذج الجمهوري؛ نموذج السياسة؛ البنيوية؛ التفكيكية.

نوقشت يوم 01 ديسمبر 2013